ORG.

SOCIEDADE E CULTURA NO RIO GRANDE DO NORTE

ALAN MARTINS DE OLIVEIRA

LEMUEL RODRIGUES DA SILVA

MARCÍLIO LIMA FALCÃO

DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES

edufersa

ORGANIZAÇÃO

Alan Martins de Oliveira

Lemuel Rodrigues da Silva

Marcílio Lima Falcão

SOCIEDADE E CULTURA NO RIO GRANDE DO NORTE:

DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES

2021

Dados Internacionais da Catalogação na Publicação (CIP)
Editora Universitária (EdUFERSA)

S678 Sociedade e cultura no Rio Grande do Norte : diálogos interdisciplinares / organizadores, Alan Martins de Oliveira ... [et al]; autores, Lemuel Rodrigues da Silva ... [et al]. – Mossoró : EdUFERSA, 2021.
159 p. : il.

ISBN: 978-65-87108-10-0

E-ISBN: 978-65-87108-24-7

1. Cultura. 2. Sociedade. 3. História. 4. Rio Grande do Norte. I. Oliveira, Alan Martins de. II. Silva, Lemuel Rodrigues da. III. Falcão, Marcílio Lima. IV. Título.

CDD: 300

(Mário Gaudêncio, CRB-15/476)
Bibliotecário-Documentalista

Editora Associada

Av. Francisco Mota, 572 (Campus Leste, Centro de Convivência) Costa e Silva | Mossoró-RN 59.625-900 | +55 (84) 3317-8267 | edufersa.ufersa.edu.br | livraria.ufersa.edu.br | edufersa@ufersa.edu.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Este livro inclui-se em um processo amplo de reflexão em torno da expansão da produção acadêmica sobre o Rio Grande do Norte. Constitui-se em um importante ponto de inflexão na sistematização e produção de conhecim entos e tem como objetivo apresentar reflexões com ênfase em Cultura, Cidadania, História e Sociedade.

Seu caráter interdisciplinar e transversal envolve pesquisadores de diversas áreas como História, Geografia, Direito, Pedagogia, Ciências Sociais e Agronomia; bolsistas de iniciação científica e liderança de comunidade indígena. Demonstra o amadurecimento dos estudos e a necessidade de ampliação do diálogo entre universidade, escola e sociedade.

A parceria entre pesquisadores da Universidade Federal Rural do Semi-Árido e a Universidade do Estado do Rio Grande do Norte tem gerado resultados que comprovam a viabilidade da continuidade da produção com o viés interdisciplinar voltado para a realidade local.

O livro possui capítulos, divididos em duas partes, a saber: (1) Cultura e Cidadania e (2) História e Sociedade, com três e quatro capítulos, respectivamente. Na primeira parte, o capítulo *Etnoturismo potiguar: possibilidade sustentável de geração de renda em comunidades indígenas*, discute alternativas viáveis de geração de renda nas Comunidades Mendonça do Amarelão, em João Câmara-RN, e Caboclos do Assu, no município de Assu-RN; e mostram que o desenvolvimento de projetos

de etnoturismo pode contribuir para o fortalecimento e maior visibilidade desses agrupamentos sociais, além ser uma fonte sustentável de geração de renda. O capítulo seguinte, *O movimento negro rural e a Comunidade Quilombola do Jatobá: a luta pelo reconhecimento,* aborda o reconhecimento da territorialidade da comunidade quilombola do Jatobá, no município de Patu/RN, como uma conquista do movimento negro na luta pela igualdade social no Brasil. Ademais, contribui com os estudos sobre comunidades negras rurais, em especial do Estado do Rio Grande do Norte, que conta atualmente com 24 comunidades remanescentes de quilombos certificadas pela Fundação Cultural Palmares. Fechando a primeira parte, o capítulo *Educação cidadã na formação inicial dos professores da Educação Básica: professores formadores* suscitam a discussão em torno da representatividade do papel do professor formador, entendendo-o como mediador da construção das atitudes cidadãs no ambiente escolar. Assim, compreender as dimensões e as atitudes cidadãs dos professores formadores possibilita redimensionar o papel da construção cidadã na formação inicial do professor da Educação Básica no Rio Grande do Norte.

A segunda parte se inicia com o capítulo *Batismo e compadrio de escravos na Freguesia do Assu/ RN, na segunda metade do século XIX: primeiras impressões*. O estudo demonstra as possibilidades de pesquisas relacionadas à escravidão que essa documentação oferece e a necessidade de cruzamento de fontes. Identifica também as localidades que concentravam a maior parte dos batizados de escravos e descendentes, assim como o número de batismos no período. No segundo capítulo, *O futuro do passado: imprensa e comemorações na fabricação da memória sobre a libertação dos escravos em Mossoró (1883-1931)*, são analisadas as peculiaridades da relação entre imprensa e comemoração. O capítulo tem como finalidade perscrutar, a partir da circulação dos documentos sobre a abolição da escravidão e do mapeamento das transformações (apropriações e deslocamentos) ao longo do século XX, o papel das narrativas jornalísticas na produção e circulação da memória sobre a libertação dos escravos em Mossoró no período de 1883 a 1931. Em seguida, temos *Sertanejo norte-rio-grandense e sua religiosidade na Primeira República*. O texto se propõe a mostrar a relação entre discurso

de salvação e migração a partir das experiências de famílias norte-rio-grandenses que migraram na década de 1930 para o sul do Ceará, mais especificamente para o Arraial do Caldeirão, sítio pertencente ao Padre Cícero e administrado pelo Beato José Lourenço. Finalizando, temos o capítulo *"Tempestade comunista": o jornal A Ordem e a escalada repressiva pós-1935*. O capítulo tem como objetivo analisar os impactos da chamada "Intentona Comunista" na composição do imaginário anticomunista, perscrutando como a imprensa católica, mais especificamente o jornal *A Ordem*, explorou as ressonâncias do Levante, em Natal, como importante elemento de coesão das forças católicas em torno do inimigo, tornando indissociáveis o recrudescimento das batalhas anticomunistas e a defesa do projeto recatalizador da sociedade.

Enfim, acreditamos que as temáticas abordadas neste livro, sempre tendo como cenário o Rio Grande do Norte, em um viés multi-institucional, com olhar interdisciplinar, aponta para temas que levam o leitor a várias possibilidades de entender as dinâmicas das relações que envolvem os aspectos culturais, sociais, históricos e de cidadania.

PARTE I

CULTURA E CIDADANIA

1 ETNOTURISMO POTIGUAR: POSSIBILIDADE SUSTENTÁVEL DE GERAÇÃO DE RENDA EM COMUNIDADES INDÍGENAS

Jacqueline Cunha de Vasconcelos Martins
Alan Martins de Oliveira
Edson Vicente da Silva
Tayse Michelle Campos da Silva
Ingride Pamilly Ribeiro Araújo de Oliveira

Caboclos da minha terra, peço vossa inspiração,
para contar a história dos índios do meu Sertão,
que tinham muita coragem, mas foram postos à margem
pelas forças da opressão.
Na roda-viva do tempo, já foram donos de tudo:
serra, várzea e tabuleiro, bicho pequeno e graúdo;
o que deixaram, de herança, pouco resta, na lembrança,
quase tudo ficou mudo.
A Ribeira do Açu, há muitos tempos atrás,
era habitada por índios, nossos bravos ancestrais,
perambulando na terra, desde a várzea até a serra,
no meio dos catingais [...]
Extraído do Cordel "Índios do Rio Açu" (MELO, 2013)

1.1 Considerações iniciais

Os povos nativos do Brasil com sua ampla diversidade cultural, tradições, línguas e crenças, passaram a ser chamados genericamente de "índios" pelos agentes externos, os invasores. Durante o processo de colonização, vários fatores como morticínios, aculturação e outras imposições territoriais, sociais e econômicas sobre as populações etnicamente diferenciadas impactaram nas evidentes mudanças socioculturais dessas populações, sobretudo na Região Nordeste e em toda extensão do litoral brasileiro.

Não é possível reconhecer qualquer forma de organização indígena quando nem mesmo se reconhece a existência desses povos. Afinal, fatores como a memória e o sentimento de pertença ao seu povo, à sua terra e à sua história identificam um povo indígena. No caso do Nordeste, frequentemente os indígenas são chamados de miscigenados, remanescentes, descendentes de índios ou aculturados, o que carrega o peso da insegurança da sociedade, do poder público e até de pesquisadores em falar sobre estes com a força da autoafirmação.

Estudos críticos apontam sobre o "desaparecimento" indígena no Rio Grande do Norte reforçado na historiografia clássica (MACEDO, 2011). Todavia, nova realidade tem se configurado à medida que os povos indígenas vêm ocupando espaços em organismos internacionais, a exemplo dos documentos que destacam o direito à livre determinação ou autoidentidade (ONU, 2007; OIT, 2011).

Organizações como o Conselho Indigenista Missionário – CIMI (2011), que reforça sobre a reivindicação por demarcação de Terras Indígenas – TIs no Rio Grande do Norte desde 2005 e a Associação Nacional dos Povos Indigenistas – ANAÍ (2020), que faz o acompanhamento da situação fundiária, destacam a existência destes povos em terras potiguares[1]. Também corroboram sobre a presença indígena pesquisas históricas e antropológicas desenvolvidas nos programas

1 Quem nasce no Rio Grande do Norte é chamado de potiguar ou norte-rio-grandense. Potiguar", de origem tupi, significa comedor de camarãoc e designava os potiguaras, habitantes originários da região (MONTEIRO, 2015).

de pós-graduação das universidades públicas regionais, a exemplo de estudos sobre os Mendonça do Amarelão (GUERRA, 2017; CAMPOS, 2014) e sobre os Caboclos do Assu (OLIVEIRA, 2014), localizados respectivamente nos municípios de João Câmara e Assu.

Segundo Oliveira (1998, p. 51): "é a partir de fatos de natureza política — demandas quanto à terra e assistência formuladas ao órgão indigenista — que os atuais povos indígenas do Nordeste são colocados como objeto de atenção para os antropólogos sediados nas universidades da região".

Em 2005, marco da mobilização no Estado, três comunidades se autoidentificaram indígenas em audiência pública na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Norte: Mendonça do Amarelão, Caboclos do Assu e Eleotérios do Catu, (VIEIRA; KÓS, 2017). Em estudo sobre os Tapuia-Paiacú na zona urbana de Apodi-RN, Freitas (2018) afirma que a partir do autorreconhecimento têm surgido diversas comunidades-estado indígenas. Dessas, quatro formalizaram o relatório de Qualificação de Reinvindicação de Demarcação de Terras através de registro no Departamento de Proteção Territorial–DPT da FUNAI: Caboclos do Assu (Assu), Amarelão (João Câmara), Tapará (Macaíba) e Catu (Canguaretama). Em 2015, atendendo à recomendação do Ministério Público Federal e da Advocacia Geral da União, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI instituiu um Grupo Técnico – GT para identificar e delimitar a TI de uma das comunidades, em decorrência de conflitos fundiários (VIEIRA; KÓS, 2017; BRASIL, 2019).

Conforme o CIMI (2016), os mapas oficiais representam 36,7% dos territórios indígenas do Brasil, uma vez que consideram apenas as terras indígenas demarcadas ou em processo de demarcação, a exemplo dos disponíveis pela FUNAI (BRASIL, 2020). Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), a população indígena no Rio Grande do Norte passou de 394 em 1991 para 3.168 em 2000 e decresceu em 2010 para 2.597. Porém, como ilustração de que o censo oficial subestima essa população no Estado, enquanto nos dados do IBGE há registro de apenas 324 pessoas no Amarelão, no censo comunitário local 966 pessoas se autodeclararam indígenas (ACA, 2018).

Considerando esta incoerência, um representante do IBGE foi convidado a prestar esclarecimentos durante a II Assembleia dos Povos Indígenas do Rio Grande do Norte, que aconteceu em 2011 no município de Goianinha-RN. Na ocasião, lideranças indígenas afirmaram que o número reduzido das populações no censo oficial foi reflexo de falha metodológica dos recenseadores na aplicação do questionário, uma vez que frequentemente omitiram a pergunta sobre raça-cor, impactando em dados estatísticos que não refletem a realidade. Vale reforçar que tal fato não se configurou em negação de identidade pelos próprios indígenas. Como encaminhamento, foi proposto ao citado representante a capacitação adequada aos recenseadores quanto à autodeclaração étnica.

A busca ainda pelo reconhecimento e a luta pela tardia demarcação das terras aliados à insuficiência de políticas públicas interferem fortemente na sustentabilidade e preservação sociocultural, ambiental e econômica desses povos. A Agenda 2030, elaborada pela Organização das Nações Unidas – ONU (2015), prevê ações que promovam a sustentabilidade por meio dos 17 Objetivos do Desenvolvimento Sustentável – ODS, dentre os quais estão contemplados aspectos relacionados à melhoria da qualidade de vida e reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, bem como a sustentabilidade social, ambiental e econômica.

Boff (2012) afirma que o caminho da sustentabilidade deve partir do local, respeitando os ecossistemas com suas diversas formas de vida, viabilizando o desenvolvimento e priorizando o ser humano em detrimento do capital. Para tanto, é necessário planejamento em uma abordagem sistêmica (CAPRA, 2001; RODRIGUEZ; SILVA; CAVALCANTI, 2013), visando passar de um modelo econômico predatório de "crescimento" para um estado de economia constante (SACHS, 2012). Portanto, é necessário aliar reconhecimento e efetivação de direitos com sustentabilidade dos povos indígenas. Nesse cenário surge o etnoturismo, que é uma categoria de turismo cultural, de base comunitária, como possibilidade de geração de renda.

O turismo cultural é aquele que visa conhecer e divulgar os bens materiais e das culturas imateriais locais. Assim, o etnoturismo se configura em um tipo turismo cultural, pois utiliza como atrativos

os aspectos culturais de um determinado grupo étnico, por exemplo, imigrantes de um país, quilombolas, ciganos e indígenas (FARIA, 2005). Por sua vez, González (2008), embora corrobore que etnoturismo indígena está associado aos aspectos culturais em todas suas expressões sociais e produtivas cotidianas, categoriza como um tipo de turismo rural e também como alternativo.

Diante do exposto, o objetivo deste capítulo é apresentar as potencialidades etnoturísticas em duas comunidades autoidentificadas indígenas no Rio Grande do Norte, destacando aspectos socioambientais e culturais, como alternativas viáveis de geração de renda.

Na metodologia qualitativa adotada (MINAYO, 2016), as informações apresentadas sobre as comunidades autoidentificadas indígenas Mendonça do Amarelão e Caboclos do Assu, localizadas respectivamente nos municípios potiguares de João Câmara e Assu, foram obtidas através de observações *in loco*, registro fotográfico, diálogo informal com moradores e entrevistas abertas com lideranças sobre aspectos sociais, econômicos, culturais e potencialidades turísticas. As lideranças entrevistadas formalmente estão devidamente citadas nas referências, enquanto os depoimentos obtidos informalmente estão expostos de forma anônima de modo a preservar as identidades.

1.2 Valorização local e geração de renda

No ambiente rural brasileiro, os modelos convencionais de produção não se aplicam de forma sustentável em comunidades tradicionais ou familiares e notadamente nas indígenas. Isso é particularmente importante nas regiões com escassez de água como o semiárido brasileiro, com efeito direto na capacidade de produção agrícola e pecuária que implica na necessidade de buscar outras fontes de renda.

Daí a necessidade de adaptação de novas tecnologias e ideias associadas à valorização local, em que as atividades não agrícolas podem ser de grande impacto positivo na geração de renda (SOUZA et al., 2011). Uma destas possibilidades é o etnoturismo, como fonte de renda viável para as comunidades indígenas existentes no Rio Grande do

Norte, além do desenvolvimento de outras atividades econômicas não associadas à produção agrícola e pecuária, a exemplo do artesanato e da agroindustrialização.

A literatura internacional, segundo Pereiro (2013), aponta três perspectivas na realidade da América Latina em relação ao turismo em comunidades indígenas: otimista, pessimista e adaptativa. Na perspectiva otimista, é quando a comunidade se empodera da atividade de tal forma que efetivamente se beneficia, inclusive financeiramente, e o gerenciamento não sofre intervenção predatória de terceiros. Na perspectiva pessimista, devido aos impactos negativos do turismo nas comunidades, questionam-se os reais benefícios, uma vez que as vantagens ficam para as empresas intermediárias de turismo. Na perspectiva apontada como adaptativa, os efeitos positivos e negativos são avaliados de acordo com o contexto local. Nesse caso, a gestão indígena do etnoturismo mantém o controle sobre seus bens naturais e culturais com autonomia inclusive para "dizer não".

É necessário atentar aos impactos da "espetacularização" da cultura indígena, que, de origem nativa, não pode ser tratada como "exótica", quer seja por agentes públicos ou privados. Logo, as visitações nessas comunidades devem ser feitas de forma respeitosa por pesquisadores, sociedade civil, indústria cultural, empresas de turismo e de publicidade (CARVALHO, 2010).

No Brasil, o Decreto nº 7.747/2012, que instituiu a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), determina no eixo sobre o uso sustentável de recursos naturais e iniciativas produtivas indígenas um item específico sobre o etnoturismo e ecoturismo que enfatiza o respeito à decisão da comunidade. Desse modo, o decreto possibilita que as autoridades ambientais exijam diagnósticos de impactos socioambientais e que sejam realizadas capacitações das comunidades para a gestão intrínseca das ações de turismo.

A Instrução Normativa 03/2015 da FUNAI (BRASIL, 2015) estabelece normas para a visitação com fins turísticos em TIs, de base comunitária e sustentável, nos segmentos de etnoturismo e de ecoturismo. Esse documento é um avanço quanto ao papel das empresas de turismo, uma vez que determina a apresentação à FUNAI de um de plano de

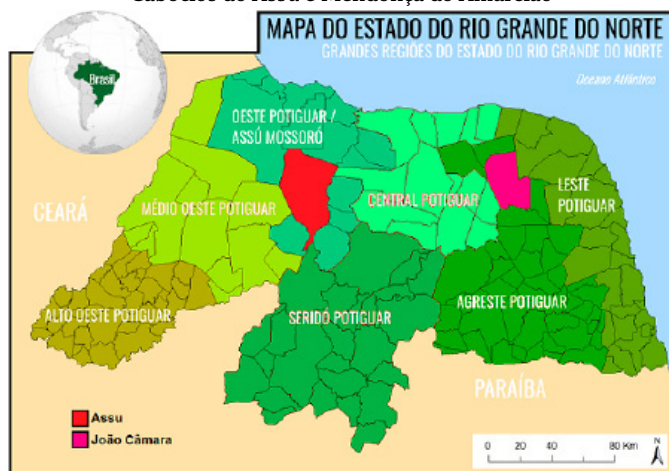
visitação e monitoramento e exige também o registro para as autoridades de qualquer ocorrência de incidentes ou procedimentos ilícitos, com ênfase em possíveis impactos ambientais das atividades turísticas.

As populações tradicionais têm categorias próprias para nomear e classificar o ambiente e, por conviverem com a biodiversidade, não enxergam como um recurso natural, apenas com valor de uso, mas como seres vivos que têm também valor simbólico (SILVA et al., 2016). Em estudo sobre a relação entre turismo e desenvolvimento local desenvolvido na reserva do Tupé, Estado do Amazonas, foi verificado que o turismo preservacionista pode ser uma fonte de retroalimentação da preservação da natureza e dos costumes indígenas. Conforme um representante indígena da citada reserva, "[o turismo] faz com que os povos indígenas entendam melhor a preservar a natureza" (FURTUNATO; SILVA, 2011, p. 15).

Todavia, em estudo de caso sobre as unidades de paisagem na TI em Itapipoca, Ceará, o potencial turístico é apontado com risco de exploração predatória e é feito o alerta para a necessidade de demarcação das terras, a fim de orientar adequadamente as formas de uso, ocupação de solo e desenvolvimento de atividades não agrícolas, fornecendo suporte para a preservação física e cultural daquele grupo étnico (MEIRELES, 2011).

No Rio Grande do Norte, atividades ligadas ao etnoturismo ainda são incipientes. Félix et al. (2020) em estudo sobre os aspectos do etnoturismo em comunidades autodeclaradas indígenas e quilombolas nesse Estado verificaram que as ações e o apoio do poder público são insuficientes para o desenvolvimento desta atividade econômica. Assim, sugerem a participação da comunidade receptora nas decisões sobre o turismo, de modo a estimular a autonomia e empoderamento, além de proporem, entre outras coisas, a gestão participativa, elaboração de leis municipais em prol da conservação do patrimônio cultural e ambiental e a criação de espaços de representação e exposição das culturas tradicionais como museus, memoriais e casas de artesanato. Os autores também sugerem o incentivo ao turismo sustentável, envolvendo a capacitação dos atores locais com apoio do poder público.

Neste capítulo, a ênfase é para duas comunidades indígenas, Mendonça do Amarelão e Caboclos do Assu, localizadas nos municípios em destaque na Figura 1.

Figura 1–Cidades do Rio Grande do Norte onde estão localizadas as Comunidades Caboclos do Assu e Mendonça do Amarelão

Fonte: Adaptado de IBGE (2017) e Open Brasil (2017).

1.3 Comunidade Mendonça do Amarelão

A Comunidade Mendonça do Amarelão, localizada na região do Mato Grande, na zona rural de João Câmara-RN, fica a 14 km da sede do município, sendo a 10 km na BR 406 e 4 km de estrada de terra (GUERRA, 2017). Segundo censo comunitário local realizado pela associação, a população local é de 966 pessoas, sendo 287 famílias que habitam em quinze agrupamentos ou setores familiares (ACA, 2018). Tem vegetação predominante de caatinga, jurema, marmeleiro, cactos e bromélias, entre outras; e os animais mais presentes são camaleões, tatu, peba, preá, raposa, veado, além de vários tipos de aves (SILVA, 2017).

A principal fonte de geração de renda local é o beneficiamento da castanha de caju. Através desta atividade familiar, a comunidade passou à autossustentação como forma de permanecer em seu território. Além de alternativa de sobrevivência, é uma forma de garantia da permanência da família no seu lugar de origem e é regida pelo forte sentimento de pertença do grupo e de sua relação com a terra. Os locais de beneficiamento são barracas construídas nos quintais das casas, principalmente pelo fato de possibilitar às mulheres conciliar o trabalho com as atividades domésticas e cuidados com os filhos.

A comunidade é a maior beneficiadora de castanha do Rio Grande do Norte e a comercialização é feita em João Câmara, em Natal e em outros estados. Também desenvolvem artesanato e produzem na cozinha da Associação Comunitária do Amarelão – ACA derivados da castanha como bolos, cocadas e farinha de castanha. A comercialização destes produtos é feita na própria associação e em João Câmara (SILVA, 2017).

Na agricultura familiar são cultivados milho, feijão, batata doce, jerimum, melancia, umbu, entre outros produtos. Na pecuária, alguns criam animais de pequeno porte para consumo próprio e comercialização do leite de vaca e esterco. Na gastronomia local, além dos produtos mencionados, incluem a mandioca e seus derivados, como tapioca e beiju (SILVA, 2017).

Somente um pequeno número de pessoas trabalha fora da comunidade, sendo, em grande parte, homens com baixo grau de instrução formal que trabalham predominantemente na construção civil. Entretanto, a maioria dos indígenas com formação acadêmica mora e atua na própria comunidade.

Na infraestrutura local convém destacar a associação e cozinha comunitárias, o posto de atendimento médico, a quadra esportiva, uma escola municipal de ensino fundamental e, em especial, a escola de ensino médio "Escola Estadual Indígena Professor Francisco Silva do Nascimento", considerada a melhor do município em infraestrutura, com professores da própria comunidade. Inaugurada em 2019, atende o território indígena Mendonça, que abrange as comunidades Amarelão, Serrote de São Bento, Açucena, Assentamento Santa Terezinha e Assentamento Marajó. Seu projeto original, idealizado

pela Irmã Terezinha Galles, católica que atuou na comunidade, e pelas professoras do Amarelão, Maria Ivoneide Santos Silva e Francisca Batista (Dona Chiquinha), foi entregue à Secretaria de Educação do Estado em 2005 e sua construção iniciada em 2018, como resultado das reivindicações da comunidade e da parceria entre o Governo do Estado e Banco Mundial.

A Família extensa Mendonça do Amarelão é de etnia potiguara, de origem dos índios "Tapuia", falantes do tupi e também ocupa outros espaços territoriais já citados. A denominação "Amarelão" se deve ao ritual de culto ao sol, celebrado por seus antepassados (GUERRA, 2017; SILVA, 2017).

1.4 Atrativos naturais e socioculturais

É relevante para o desenvolvimento de atividades etnoturísticas a preservação dos costumes indígenas locais. No Amarelão, dentre os atrativos naturais e culturais preservados, são considerados importantes locais reconhecidos pelos nativos como "pontos de memória". Estes ambientes podem ser traduzidos sob o olhar de Nora (1993) como "lugar de memória", ou seja, aqueles ambientes naturais ou construídos por obra humana, que têm relação com a intimidade de memória para reconstituir o olhar das pessoas a respeito daquele espaço, quer por razões afetivas, culturais, sociais ou místicas.

Destes pontos, merecem destaque: a pedra das letras, com registro de escritas rupestres dos primeiros povos que habitaram a região; a gameleira, uma árvore com mais de dois séculos, embaixo da qual era realizada a feira para troca e compra de produtos da pesca, caça e agricultura; a pedra do sino, que ecoa um som semelhante ao de sino quando alguém bate com um seixo; e os tanques de pedra, lajedo com fendas formadas naturalmente que em seu entorno corre um riacho no período das chuvas, também utilizado como espaço de lazer.

Dentre os locais antigos, têm destaque uma casa de taipa, construída há mais de 70 anos, e a cacimba salgada, local que marca a divisão social de territórios nas comunidades. Além de outros atrativos

naturais e culturais, que inclui uma trilha ecológica de 4 km com alguns dos pontos de memória citados.

Um aspecto marcante da cultura dessa etnia é o toré, dança indígena potiguara (Figura 3), na qual glorificam a mãe natureza e expressam seus sentimentos aos antepassados, além do resgate da Língua Tupi de seus ancestrais.

Figura 3–Ritual do Toré

Fonte: Martins (2019).

Na atual escola de ensino fundamental é ensinada a Língua Tupi e a dança do toré, visando preservar a cultura indígena. Segundo informa uma liderança, a comunidade inseriu o ensino tupi no currículo da escola local de 1°ao 5°ano, de modo que “as crianças já cantam os cantos do toré em tupi” (SILVA, 2017). Segundo o ISA (2017, p. 1), na maioria dos grupos indígenas do Nordeste:

> O toré é uma importante prática ritual, capaz de balizar as diferenças internas, projetando os grupos nas situações de contato. No caso dos Potiguara, o toré é geralmente realizado nas comemorações do Dia do Índio (19 de abril), sendo pensado como um “ritual sagrado” que celebra a amizade entre as distintas aldeias, realçando o sentimento de grupo e de nação. É uma dança que está na própria percepção e representação da tradição coletiva, sendo, portanto, um elemento essencial para eles se pensarem enquanto possuidores de um passado histórico comum.

Outro atrativo cultural e relevante ponto de memória é a linha férrea, considerada marco divisor das comunidades indígenas Amarelão e Assentamento Santa Terezinha, que antigamente era o único acesso ao município da cidade Baixa Verde, atualmente João Câmara. As famílias Mendonça saíam das comunidades para o município a pé, toda semana, para fazer compras ou iam buscar carro para socorrer alguém doente ou mulher grávida, cujo parto fosse inviável pelas parteiras da comunidade.

A Festa da Castanha (Figura 2) é uma atividade cultural promovida anualmente pela ACA, juntamente com a comunidade local e o apoio de parceiros. Essa festa começou a ser realizada na década de 1990 pelo primeiro presidente da ACA, como uma atividade de lazer. Em 2012, ganhou novo formato, com os objetivos de valorizar o trabalho desenvolvido na comunidade pelo fortalecimento da cadeia produtiva da castanha e promover o escoamento dos produtos locais, dando maior visibilidade e fortalecimento à identidade etnocultural dos Mendonças do Amarelão. A tradição se dá anualmente no último sábado de agosto, atraindo visitantes regionais, de outros estados e até estrangeiros em passagem pelo Estado.

Figura 2–Festa da Castanha

Fonte: MARTINS (2019).

O evento é bem diversificado e atrativo com exposição e comercialização de tudo o que é produzido a partir da castanha, além dos artesanatos locais. Há ainda exposição de fotos e palestras sobre o povo indígena Mendonça do Amarelão e o processo de beneficiamento da castanha de caju; trilhas para visitação aos pontos de memória com escritas rupestres e o tanque de pedra; apresentações culturais como o toré, a banda de flauta e a orquestra Irmã Terezinha Galles, formada por crianças e jovens indígenas. É realizado ainda um almoço comunitário, além de jogos, brincadeiras, apresentações artísticas teatrais e de grupos musicais.

Sobre os produtos comercializados, podem ser destacados: a própria amêndoa nas opções torrada, natural, com sal e caramelizada; as comidas típicas feitas com a castanha como arroz, farofa, cocada, bolo, pavê e brigadeiro; no artesanato indígena tem cocar, maracá, móbile, filtro dos sonhos, colares, pulseiras, anéis de coco, brincos, tererê e tiara, entre outros.

Em relação à capacidade para recepcionar grupos, segundo a liderança indígena, a comunidade tem experiência em receber professores, estudantes e intercâmbios entre comunidades, grupo de jovens etc. "Já servimos até 300 almoços e três refeições ao dia para 150 pessoas, numa conferência realizada na comunidade durante três dias". Porém, destaca: "não temos experiência com turistas" (SILVA, 2017).

Assim, o etnoturismo apresenta expressivo potencial na Comunidade Amarelão. Além de contribuir para o resgate da memória e preservação cultural, propicia trabalho e renda. Quando realizado de forma sustentável, é uma ação de resistência, com viés educativo e disseminador ao propiciar a troca de conhecimentos e a desconstrução de estereótipos.

1.5 Comunidade Caboclos do Assu

A Comunidade Caboclos do Assu está localizada na região oeste potiguar, às margens da RN 233, a aproximadamente 15 km da zona urbana do município de Assu-RN, e tem população estimada em 100

pessoas e em cerca de 40 famílias. Os animais típicos da caatinga também estão presentes na comunidade. Porém, devido à existência de diversas agroindústrias nas proximidades, ao desmatamento e outras atividades antrópicas têm reduzido de forma significativa a fauna local (LOPES, 2017).

Dentre as principais fontes de geração de renda, os homens em idade produtiva frequentemente trabalham em empresas regionais de fruticultura. Atualmente, a produção artesanal se limita a vassouras e bolsa de palha, feitos por uma moradora, mas já foram desenvolvidos outros itens (LOPES, 2017).

Em relação aos programas sociais governamentais de distribuição de renda, alguns são beneficiários do programa Bolsa Família, mas segundo relatos a renda não agrícola mais expressiva é a aposentadoria: "nunca recebi isso, mas tem muitos que têm e eu agradeço muito por todos, eu só tenho meu aposento"; "as pessoas trabalham nessa firma de banana, outros vai trabalhar fora, só os homens"; "aqui, quem não é aposentado, vai trabalhar fora do Assu, pra Ipanguaçu".

A dependência do trabalho externo nas empresas agrícolas de médio e grande porte se deve historicamente aos latifúndios formados pela disputa por terras. Os Caboclos do Assu estão há pelo menos seis gerações dependendo da oferta de trabalho das agroindústrias e fazendas (OLIVEIRA, 2014). Nas terras que restaram, desenvolvem agricultura de sequeiro, com fins de subsistência e a produção de animais como bovinos, ovelhas, cabras e galinhas, também para consumo familiar (LOPES, 2017).

A comprovação da expulsão dos indígenas de suas terras, por parte daqueles que se diziam donos é evidente em relatos de moradores: "as terras eram apropriadas 'no grito' e se convencia os moradores locais a se tornarem empregados", persuadidos pelo poder econômico dos fazendeiros. "Aqui somos meeiros e precisamos de autorização do fazendeiro até para pescar no açude".

As dificuldades locais ficam explícitas no depoimento de uma moradora: "aqui sofreram e sofreram muito, passar quatro ou cinco anos de seca, deixar a família morta de precisão dentro de casa, muitos

dias forrar o chão com uma esteirinha velha pra se deitar mãe e filho, porque não tinha um cobertor pra se cobrir".

Em termos de infraestrutura, a comunidade não dispõe de escola local. Por isso, as crianças são deslocadas em carro disponibilizado pela Prefeitura para escolas em Assu-RN, Paraú-RN e na comunidade vizinha Riacho, onde estudam a Língua Portuguesa e não há ensino de Língua Indígena. Grande parte das residências é de taipa. A Associação Comunitária de Caboclos do Assu ainda não tem sede própria. Quinzenalmente são assistidos pela Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI do Ministério da Saúde. Por falta de local próprio, o atendimento médico e os encontros da associação são realizados na residência do Cacique Adriano (LOPES, 2017).

De etnia potiguara, os indígenas da Comunidade Caboclos do Assu estão em um nível mais incipiente de desenvolvimento quando comparada à Comunidade do Amarelão. Ainda assim, há a possibilidade de realizar ações voltadas para o etnoturismo como forma de valorização e resgate histórico-cultural e geração de renda.

1.6 Atrativos naturais e socioculturais

Em relação aos principais atrativos naturais e socioculturais locais, um destaque é o "Açude do Riacho" (Figura 4), utilizado para pesca e sedentização animal, principalmente das ovelhas. O local também é espaço de lazer para moradores e visitantes.

A vegetação nativa (Figura 5) expressa a diversidade da caatinga, com a presença especialmente de pereiro, jurema, mufumbo, juazeiro, cactos, mandacaru e bromélias. Dentre os artefatos antigos, alguns moradores dispõem de ferro de passar roupa a carvão, pilão para pilar arroz e esteira de palha.

Figura 4–Açude do riacho

Fonte: Martins (2018).

Figura 5–Vegetação nativa

Fonte: Martins (2018).

É importante salientar que a maior riqueza do local está nas vidas humanas. A exemplo dos irmãos "Zamba", Sr. Antônio Luis Lopes e "Bolero", Sr. Antônio Francisco da Silva, ambos septuagenários. Pessoas experientes e bastante conhecedoras da trajetória da etnia na região e que repassam seus conhecimentos através da história oral para as atuais gerações.

Diante das possibilidades apresentadas de desenvolvimento de etnoturismo nestas comunidades, é necessário destacar o limiar entre o turismo predatório e o turismo responsável, para que a gestão não sofra intervenção meramente exploratória de agências de turismo, mas que seja de base comunitária, na qual exista responsabilidade social e preocupação com a preservação ambiental e costumes étnicos (PEREIRO, 2013).

Nesse contexto é fundamental, para além da autoafirmação, a demarcação das terras indígenas no Rio Grande do Norte para que as comunidades possam com autonomia se empoderar dos próprios rumos e traçar estratégias sustentáveis, com o apoio institucional do Estado.

1.7 Considerações finais

As comunidades indígenas Mendonça do Amarelão (João Câmara-RN) e Caboclos do Assu (Assu-RN) têm potencialidades de geração de renda não agrícola. Dentre elas, o etnoturismo se configura como uma possibilidade. Embora a literatura destaque as limitações desse tipo de intervenção, é fundamental assegurar a sustentabilidade socioambiental e econômica por meio da gestão de base comunitária.

A Comunidade Mendonça do Amarelão apresenta condições relativamente favoráveis para o desenvolvimento do etnoturismo, com ênfase na anual festa da castanha, a trilha aos pontos de memória, o artesanato, a culinária e a riqueza cultural do seu povo. Na Comunidade Caboclos do Assu, o processo ainda se encontra bastante incipiente e a possibilidade etnoturística requer maior apoio de organizações governamentais e não governamentais.

Embora as comunidades tenham diferentes contextos e infraestrutura, as lideranças locais demonstram interesse em desenvolver atividades voltadas para o turismo, como uma das possibilidades de afirmação cultural e de geração de renda.

As populações das comunidades autoidentificadas indígenas já sofreram bastante impacto no processo histórico de aculturação e perda territorial e, nesse momento de autoafirmação, resgate cultural e luta territorial é preciso ter domínio sobre os rumos que se quer tomar, inclusive em projetos de cunho econômico. Por isso, a preocupação de que a intervenção exógena interfira no tipo de turismo desenvolvido. Daí a necessidade de implementação de políticas públicas que viabilizem projetos sustentáveis.

É importante ressaltar ainda que a sustentabilidade das comunidades depende da fundamental e necessária demarcação das terras indígenas no Estado, uma vez que o reconhecimento oficial é a forma mais digna de devolver aos povos indígenas a condição de herdeiros de suas terras. Assim, com o resgate da história e a valorização da cultura e do meio ambiente, o apoio às atividades produtivas sustentáveis e às práticas não agrícolas como o artesanato e o etnoturismo irão acontecer de forma mais sistemática e a sociedade como um todo sairá ganhando.

1.8 Agradecimentos

Às lideranças e demais informantes das comunidades autoidentificadas indígenas, pelas valiosas informações.

À Universidade Federal Rural do Semi-Árido – UFERSA e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, pela concessão de bolsa a estudante por meio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/UFERSA/CNPq), via Edital IC nº 10/2017 – PROPPG (Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação).

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA DO AMARELÃO–ACA. **Censo Comunitário do Amarelão 2018.** João Câmara: ACA, 2018. 41 p.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE AÇÃO INDIGENISTA – ANAÍ. **Povos Indígenas: Regiões Nordeste-Leste.** [*S.l.:s.n.*], 2020. Disponível: http://anai.org.br/#indig_screen. Acesso: 17 maio 2018.

BOFF. L. **Sustentabilidade:** o que é o que não é. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. Instrução Normativa nº 03/2015, de 11 de junho de 2015. Estabelece normas e diretrizes relativas às atividades de visitação para fins turísticos em terras indígenas. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, n. 110, 12 jun. 2015. Disponível em: https://bit.ly/2DKLauK. Acesso: 19 ago. 2018.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. **PNGATI:** instrumentos. Brasília: FUNAI, 2020. Disponível em: http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/pngati/instrumentos. Acesso: 29 out. 2019.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. **Terras indígenas.** Brasília: FUNAI, 2019. Disponível em: http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas. Acesso: 14 dez. 2019.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. **Mapas**. Brasília: FUNAI, 2018. Disponível: http://www.funai.gov.br/index.php/servicos/geoprocessamento. Acesso: 16 ago. 2018.

BRASIL. Casa Civil. Decreto nº 7.747/2012, de 5 de junho de 2012. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas–PNGATI, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 5 jun. 2012. Disponível em: https://bit.ly/3eGc57T. Acesso em: 19 ago. 2018.

CARVALHO, J. J. 'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina. **Revista Anthropológicas,** v. 21, n. 1, 2010. Disponível em: https://bit.ly/3eEqD82. Acesso em: 15 abr. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO–CIMI. **Reivindicada desde 2005, Funai começa trabalho de demarcação no RN.** Brasília: CIMI, 2011. Disponível em: https://cimi.org.br/2011/07/32322/. Acesso em: 15 nov. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO–CIMI. **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil:** dados de 2016. Brasília: CIMI, 2016, 152 p. Disponível em: https://bit.ly/2Cpc7E7. Acesso em: 25 nov. 2019.

FARIA, I. F. Ecoturismo: etnodesenvolvimento e inclusão social no Amazonas. **Revista de Turismo y Patrimonio Cultural,** v. 3, n. 1, p. 63-77, 2005. Disponível em: https://bit.ly/2ZCpZn3. Acesso em: 3 set. 2019.

FELIX, J. P. S; FARIAS, M. F.; CHAGAS, M. M; MARQUES JÚNIOR, S. Turismo de base local e cultura: uma análise da relação entre o apoio ao turismo e seus antecedentes em comunidades indígenas e quilombolas no Rio Grande do Norte (Brasil). **RTEP–Revista**

Turismo estudos & práticas, v. 9, n. 1. p. 1-25, 2020. Disponível em: https://bit.ly/3hdIyEn. Acesso em: 3 maio 2020.

FORTUNATO, R. A. Os significados do turismo comunitário indígena sob a perspectiva do desenvolvimento local: o caso da reserva de desenvolvimento sustentável do Tupé-AM. **CULTUR– Revista de Cultura e Turismo,** v. 5, n. 2, p. 85-100, 2011. Disponível: https://periodicos.uesc.br/index.php/cultur/article/view/382. Acesso em: 3 maio 2019.

FREITAS, M. M. **Relatos sobre o massacre de 70 índios na Serra de Portalegre/RN:** argumentação em discursos de liderança indígena e alunos do ensino fundamental. 2018. 295 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Letras) – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Pau dos Ferros, 2018. Disponível em: https://bit.ly/2ClzeiQ. Acesso em: 3 nov. 2019.

GONZÁLEZ, M. M. ¿Etnoturismo o turismo indígena? **Teoría Y Praxis,** n. 5, p. 123-136, 2008. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2929496. Acesso em: 7 nov. 2019.

GUERRA, J. G. A. **Mendonça do Amarelão:** origem, migrações, aspectos de sua cultura e identidade étnica. João Pessoa: Ideia, 2017. (Coleção Matiapoa, v. 1).

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA–IBGE. **Mapas IBGE:** Rio Grande do Norte. Rio de Janeiro: IBGE, 2017. Disponível em: https://mapas.ibge.gov.br. Acesso em: 04 maio 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA–IBGE. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010:** primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Trabalho elaborado em comemoração ao Dia do Índio. 2010. Disponível: http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 18 nov. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. 31 p. Disponível em: https://ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 7 nov. 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL – ISA. **Potiguara.** [*S.l.*]: ISA, 2017. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Potiguara. Acesso em: 7 maio 2018.

LOPES, A. A. **Geração de renda, aspectos socioambientais e etno-culturais das comunidades indígenas do semiárido potiguar.** [Entrevista cedida a J. C. V. Martins]. Assu, RN, 5 out. 2017.

MACEDO, H. A. M. **Populações indígenas no sertão do Rio Grande do Norte:** história e mestiçagens. Natal: EDUFRN, 2011.

MEIRELES, A. J. A. Unidades de paisagem na Terra indígena Tremembé de São José e Buriti, Município de Itapipoca-CE. *In:* SILVA, E. V.; MEIRELES, A. J. A.; GORAYEB, A. (org.) **Educação ambiental e indígena:** caminhos da extensão universitária na gestão de comunidades tradicionais. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

MELO, B. S. **Índios do Rio Açu.** [*S.l.*]: Recanto das Letras, 2013. Cordel. Disponível em: https://www.recantodasletras.com.br/cordel/4299854. Acesso em: 04 jun. 2018.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Y. A. KHOURY. **Projeto História–Revista do Programa de Estudos Pós-graduados de História.** v. 10, 1993. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101/8763. Acesso em: 4 abr. 2020.

OIT–ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO **Convenção n° 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT.** Brasília: IPHAN, 2011. Disponível em: https://bit.ly/32H8HHl. Acesso em: 21 abr. 2019.

ONU–ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração sobre os direitos dos povos indígenas.** São Paulo: USP, 2007. Disponível em: https://bit.ly/2ZOiv0u. Acesso em: 21 abr. 2019.

OPENBRASIL. **Rio Grande do Norte.** [*S.l.*:*s.n.*], [2018?]. Disponível em: http://riograndedonorte.openbrasil.org. Acesso em: 04 ago. 2018.

OLIVEIRA, J. N. V. **Revista de Humanidades**: “ser índio” e “ser caboclo” potiguar: história indígena e o processo identitário nas comunidades dos caboclos do Assu. v. 15, n. 35, p. 191-197, 2014. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/7819. Acesso em: 16 maio 2018.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998. Disponível em: https://bit.ly/3g0aD1q. Acesso em: 24 nov. 2018.

PEREIRO, X. Los efectos del turismo en las culturas indígenas de América Latina. **Revista Española de Antropología Americana,** v. 43, n. 1, p. 155-174, 2013. Disponível em: http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/download/42308. Acesso em: 01 maio 2018.

RELATÓRIO final. *In:* ASSEMBLEIA DOS POVOS INDÍGENAS DO RIO GRANDE DO NORTE, 2., 2011, Goianinha. **Relatório** [...]. Goianinha: Casa de Cultura Popular Palácio Antônio Bento, 2011.

SILVA, E. V.; MEIRELES, A. J. A.; GORAYEB, A. (org.) **Educação ambiental e indígena:** caminhos da extensão universitária na gestão de comunidades tradicionais. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

SILVA, M. I. S. **Geração de renda, aspectos socioambientais e etno-culturais das comunidades indígenas do semiárido potiguar.** [Entrevista cedida a J. C. V. Martins]. João Câmara, RN, 02 out. 2017.

SILVA, M. E. C; LOPES, J. B.; BARROS, R. F. M.; ALENCAR, N. L.; MENDES, L. M. S. A etnoconservação no contexto da agrobiodiversidade: diálogos entre os saberes científicos e locais em tempos de crise ambiental. **Espacios,** v. 37, n. 37, 2016. Disponível em: http://www.revistaespacios.com/a16v37n37/16373703.html. Acesso em: 30 set. 2018.

SOUZA, E. P.; MARTINS, S. R. O.; ARAÚJO, A. P. C. Fronteira etnocultural e desenvolvimento rural: o produto turístico "trem do pantanal" no distrito de Taunay. **ACTA Geográfica**, v. 5, n. 10, jul./dez. 2011. p. 37-53. Disponível em: https://bit.ly/3eSBfjz. Acesso em: 1 maio 2018.

VIEIRA, J. G.; KÓS, C. Invisibilidade, resistência e reconhecimento. *In:* RICARDO, B.; RICARDO, F. **Povos Indígenas do Brasil 2011/2016.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017. p. 519-522.

2 O MOVIMENTO NEGRO RURAL E A COMUNIDADE QUILOMBOLA DO JATOBÁ: A LUTA PELO RECONHECIMENTO[2]

Rosimeiry Florêncio de Queiroz Rodrigues
Maria Santos
João Pedro Rodrigues de Queiroz

2.1 Palavras Iniciais

O movimento negro rural ganha expressividade em sua organização na década de 1980, quando passa a reivindicar do poder público o reconhecimento territorial e a concessão da titulação coletiva de suas terras. Muito embora assegurada constitucionalmente, a concessão da titulação coletiva não tem se constituído num processo fácil para os interessados. Na verdade, tamanhas foram as dificuldades criadas pelos sucessivos governos, sobretudo, o de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), que a concretização desse direito se tornou um fardo

2 Esse texto comporta fragmentos da dissertação de mestrado de Rosimeiry Florêncio de Queiroz Rodrigues. O estudo etnográfico foi desenvolvido durante o curso de mestrado em Ciências Sociais e Humanas, ano de 2014, com uso das técnicas da pesquisa bibliográfica e de campo, além da utilização da observação participante e realização de entrevistas

para muitos grupos. Questões como omissão legislativa, indefinição de competência quanto ao órgão responsável pela condução dos processos de titulação coletiva, inexistência de critérios que definam comunidades como quilombolas e embargos financeiros sempre foram apontados como os principais problemas enfrentados por esses grupos étnicos para a implementação de seu direito.

O processo de titulação coletiva das terras da comunidade negra do Jatobá[3], situada no município de Patu, no estado do Rio Grande do Norte/RN, não pode ser compreendido dissociado desse contexto nacional de luta. A comunidade quilombola do Jatobá[4] integra um conjunto de comunidades negras rurais que, com base no art. 68 do *Ato das Disposições Constitucionais Transitórias* (ADCT), estão requerendo o reconhecimento, demarcação e titulação coletiva das terras que ocupam, ou daquelas que, por motivo alheio à sua vontade, foram privados. Por isso, o reconhecimento da territorialidade dessa comunidade deve ser pensado como mais uma conquista do movimento negro na luta pela igualdade social no Brasil.

Pensando nisso, neste texto, nosso objetivo é abordar o reconhecimento da territorialidade da comunidade quilombola do Jatobá como uma conquista do movimento negro na luta pela igualdade social no Brasil. Além do mais, contribuir com os estudos sobre comunidades negras rurais, em especial do Estado do Rio Grande do Norte/RN, que conta atualmente com 30 comunidades remanescentes de quilombos certificadas pela Fundação Cultural Palmares[5].

---

3 A comunidade negra do sítio Jatobá localiza-se na mesorregião oeste do Estado do Rio Grande do Norte/RN, situando-se a 10 km da sede do município de Patu, tendo como única via de acesso à comunidade uma estrada de barro, à margem da antiga estrada de ferro, que finda no município de Caraúbas.

4 Neste trabalho, utilizamos alternadamente as expressões "comunidade negra do Jatobá" e "comunidade quilombola do Jatobá" referindo-se ao mesmo grupo étnico.

5 Informação disponível em: http://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-rn-21022020.pdf. Acesso em: 01 maio 2020. As informações desse quadro foram atualizadas até 21 de fev. de 2020.

2.2 De mãos dadas na luta por direitos

Para pensar o processo que discute a regularização do território[6] quilombola do Jatobá, é necessário situar a ação da comunidade negra do Jatobá num contexto de atuação política do movimento negro no Brasil. Para tanto, faz-se necessário mostrar a atuação desse movimento na busca pela implementação do art. 68 do ADCT, que dispõe sobre o direito ao reconhecimento e titulação coletiva das terras dos "remanescentes de quilombo".

O movimento negro[7] no Brasil desponta como nova[8] estratégia de combate à desigualdade social e seus efeitos. Nesse propósito, vai-se destacar em sua capacidade de organização de movimentos sociais. Ressalta-se, contudo, que não há uma uniformidade nesse movimento, mas, ao contrário, comporta uma pluralidade de associações e organizações e estas, por sua vez, possuem pontos que as aproximam e que as distanciam, conforme as experiências e particularidades de cada grupo. Para efeito de estudo, centramos a divisão desse movimento

---

6 Segundo Raffestin (1993), o conceito de território pode ser entendido como o espaço apropriado pelo homem e sobre o qual estabelece relações de poder. Difere, portanto da noção de espaço. Este volta-se para a terra em seu estado original, precedendo qualquer ação humana, enquanto aquele reveste-se numa produção a partir do uso do espaço pelo homem.

7 O marco do movimento negro, enquanto organização social, remonta à década de 1930, com destaque na atuação da Frente Negra brasileira, entre os anos de 1931 e 1937, e do Movimento Negro Unificado de 1978.

8 O negro fez uso de várias formas de resistência ao regime escravocrata, que podem ser expressas desde as mais radicais, o suicídio e homicídio de seus senhores, até suas manifestações na cultura brasileira a exemplo da dança, religião, arte e língua.

em duas bases: a urbana e a rural[9]. Josilene Brandão[10], integrante do movimento negro rural do Maranhão, em entrevista concedida ao Centro de Pesquisa e Documentação em história contemporânea da Fundação Getúlio Vargas, explicou que, em seu âmbito interno, o movimento quilombola constitui-se na vertente rural do movimento negro.

> Quando a gente fala “movimento negro”, ele engloba tanto o rural quanto o urbano. E o movimento quilombola é uma vertente no meio rural. O movimento negro urbano foi que constituiu as organizações, e tem muitas instituições, em nível nacional ou mais local, que contribuíram para esse mosaico do movimento negro brasileiro. O movimento quilombola faz parte dessa história dentro do viés da ruralidade. **Qual a diferença disso tudo? São as práticas: a forma de organização e a institucionalidade do movimento são diferentes. O que nos junta é mesma condição de desigualdade racial**. Ou seja, estamos no mesmo contexto de desigualdade e discriminação, viemos de uma mesma origem. Alguns negros se fixaram no meio rural na construção dos quilombos, outros negros estão no meio urbano e se organizaram nos seus diferentes grupos sociais e

9 Como exemplo da organização negra urbana contemporânea, pode-se destacar a Coordenação Nacional de Entidades Negras (Conem) e a União de Negros pela Igualdade (Unegro). No âmbito rural, o Movimento Quilombola (MQ), que aparece como uma nova forma de organização e mobilização negra após 1988, com reivindicação centrada na questão fundiária. Dentre suas agências está a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – Conaq. As três organizações – a Coordenação Nacional de Entidades Negras (Conem), a União de Negros pela Igualdade (Unegro) e o Movimento Quilombola – apresentam como ponto comum a causa negra. Porém, no que pertine à institucionalidade, a Unegro dedica-se à defesa da igualdade racial; a Conem a uma representação geral de todas as entidades negras a nível nacional; e o Movimento Quilombola volta as suas discussões para a questão do direito à terra do negro residente em comunidades rurais.

10 No ano da entrevista concedida ao CPDOC, em 2005, integrava a Coordenação Nacional de Quilombos (CONAQ) e cursava Jornalismo.

> institucionais. **No entanto, o movimento de quilombolas tem um diferencial, porque se está discutindo em torno de uma territorialidade**. Não quer dizer que o movimento negro urbano não tenha essa luta. Acontece que ela é diferente, porque você está em diferentes lugares no meio urbano, em diferentes instituições, lutando pelo rompimento com o racismo e com a discriminação racial, e tem muitas formas e muitas causas, muitos debates e muitos assuntos que são tratados em torno disso (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 310, grifo nosso).

Percebe-se, portanto, que o movimento negro, em seu âmbito interno, pode ser compreendido a partir de duas vertentes: a urbana e a rural, consistindo o movimento quilombola na vertente rural do movimento negro. Contudo acentuamos que até a década de 1980, não se falava nesse segmento.

Apesar de o movimento quilombola centrar-se nas comunidades negras rurais, isso não significa que não existam quilombos urbanos[11], tampouco que as comunidades negras rurais não recebam assistência do movimento negro urbano. Na verdade, as duas agendas somam-se em torno de um problema comum: a desigualdade racial no Brasil. Esse problema, de certa forma, provocou o fortalecimento das entidades, organizações e movimento negro, enquanto mecanismo de luta na defesa dos direitos da população negra, expandindo suas reivindicações aos planos nacional e internacional[12].

---

11 Um exemplo é a comunidade quilombola de Moita Verde, localizada na cidade de Parnamirim/RN. A regularização dessa comunidade, juntamente com a dos sítios Sobrado, Arrojado, Pega e Lajes, todos de Portalegre/RN, foi iniciada de ofício pelo Incra, ou seja, sem solicitação prévia das comunidades. (Informação fornecida via e-mail por Thiago Leite de Barros, do setor de regularização de territórios quilombolas).

12 No âmbito internacional, podemos destacar como instrumentos de promoção dos direitos dessa minoria, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948; os Pactos Internacionais dos Direitos Civis e Políticos e dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais de 1966; e do Programa de Ação de Durban (DDPA), de 2001. Este último teve como proposta o combate ao racismo, a

No cenário da promulgação da Carta Constitucional de 1988, o Estado assume outro perfil no contexto nacional, o Estado Democrático de Direito[13]. Para essa nova perspectiva, a cidadania ganha uma nova feição à medida que só será assegurada com a efetiva participação dos sujeitos sociais na reivindicação de seus direitos. Não é suficiente o Estado dizer o que é bom para os indivíduos ou grupos, mas sim, a garantia dos interesses requeridos por esses sujeitos. É, portanto, nesse panorama, que se destacam as comunidades negras rurais, definindo-se como remanescente de quilombo e requerendo a aplicação da garantia constitucional assegurada no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)[14].

Segundo esse dispositivo, aos remanescentes de comunidades de quilombos que estejam ocupando as suas terras têm reconhecida a propriedade definitiva, cabendo ao Estado emitir-lhes os respectivos títulos[15]. Na análise desse dispositivo constitucional, percebe-se uma

---

escravidão e o incentivo ao desenvolvimento político, econômico e cultural da população negra (RIBEIRO, 2010). Na esfera nacional, as reivindicações ganharam corpo na nossa carta cidadã de 1988, bem como no Programa Nacional de Direitos Humanos, que tinha como uma de suas propostas a elaboração de um Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial PLANAPIR, elaborado em 2009. Dentre os objetivos desse plano, destaca-se o apoio à instituição do Estatuto da Igualdade Racial, com implantação realizada em julho de 2010, cujas propostas são o combate à discriminação racial e a promoção da igualdade étnica. Nesse último aspecto, essa norma vai prever uma série de benefícios para comunidades quilombolas.

13 As propostas que regiam os modelos anteriores de Estado estavam consubstanciadas, respectivamente, no Estado liberal e Estado de bem-estar social.

14 O art. 68 do ADCT preceitua que Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivosA. O processo de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação dessas terras é atualmente regulamentado pelo Decreto nº 4.887/2003.

15 O aludido direito não abrange aqueles que, embora por fato alheio à sua vontade, não se encontram na posse de suas terras em face de

mudança no discurso do Estado, cuja tradição remetia a uma exclusão do direito de acesso à terra pelos negros.

Pela primeira vez na história do Brasil, o Estado reconhece, de forma específica, o negro como detentor de direito à terra. Ocorre que essa mudança produzida no discurso do Estado brasileiro, expressa no art. 68 do ADCT, reconhecendo o direito à terra para os remanescentes de quilombos, foi absorvida e ressignificada pelas Comunidades de Quilombo em todo o país, isso considerando o número representativo de pedidos de certificação dessas comunidades. A Fundação Cultural Palmares[16], órgão ligado ao Ministério da Cultura, aponta que, até fevereiro de 2020, registraram a presença de 3.432[17] comunidades quilombolas em todo o Brasil. Destas, 2.907 estão certificadas por este órgão público[18].

---

atos violentos a exemplo de invasão e expulsão, entre outros fatores, apesar da existência de vozes defendendo a extensão da aplicabilidade do preceito constitucional a esses grupos (LEITE, 2000).

16 O art. 5º do Decreto nº 4.887/2003 estabelece que: "Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto". A fundação Cultural Palmares foi criada pela Lei 7.668/1988, tendo como finalidade promover a preservação dos valores sociais, culturais e econômicos decorrentes da influência negra na população brasileira. Ela só entra em funcionamento em 10 de janeiro de 1992, quando o seu estatuto é criado por força do Decreto 418/92. Informação acessível em estudo realizado pela Sociedade Brasileira de Direito Público – SBDP sobre o direito à terra das comunidades quilombolas, em atendimento à solicitação da Fundação Cultural Palmares. Informação disponível em: http://www.sbdp.org.br/arquivos/material/432_comunidades_quilombolas_direito_a_terra.pdf. Acesso em: 22 mar. 2014.

17 Informação disponível em: http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/TABELA-DE-CRQ-COMPLETA-QUADRO-GERAL-3.pdf. Acesso em: 1 maio 2020.

18 Informação disponível em: http://www.palmares.gov.br/

A necessidade de ressignificação pode ser explicada, sobretudo porque, muito embora por quilombolas, entendamos os descendentes de negros africanos que ofereceram resistência ao processo de escravidão no Brasil, e que assim se reconheçam[19] para esse dispositivo constitucional, a noção de quilombo estava enrijecida, referindo-se apenas aos quilombos constituídos pela reunião de negros fugidos, cuja terra era adquirida através da ocupação. Desse modo, a noção que prevaleceu na elaboração do art. 68 do ADCT era própria da legislação colonial e imperial. Trata-se de uma noção histórica do que seria "Quilombo", cujo estatuto esquece a configuração que esses sujeitos ocupam no presente.

O problema da aplicação desse preceito constitucional não estava centrado na existência desses sujeitos sociais ou mesmo do direito que pleiteiam, mas sim na abrangência da realidade social que esse conceito será capaz de reconhecer (ARRUTI, 2008). Não havia previsão no texto legal de uma definição de quem seriam esses indivíduos, sujeitos ou grupos apontados como "remanescentes de quilombos". Assim, no ano de 1994, reuniu-se, no âmbito da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, um grupo[20] de trabalho para discutir sobre as comunidades negras rurais e elaborar um conceito de remanescente de quilombo que se opusesse a noção de "remanescente" como algo já extinto ou em fase de desaparecimento, e de "quilombo" como unidade igualitária,

---

wp-content/uploads/2015/07/TABELA-DE-CRQ-COMPLETA-QUADRO-COMPARATIVO.pdf. Acesso em: 1 maio 2020.

19 O Decreto 4887/2003 apresenta a definição de Quilombo em consonância com a Convenção 169/89 da OIT, ratificada pelo Brasil no ano de 2002, considerando-os "os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida". Essa convenção entrou em vigor internacional em agosto de 1991 e no Brasil apenas em julho de 2003.

20 Dentre eles estavam Ilka Boaventura Leite, Eliane Cantarino O'Dwyer, João Pacheco de Oliveira, João Batista Borges Pereira, Lúcia Andrade, Dimas Salustiano da Silva e Neusa Gusmão.

fechada e coesa. Os antropólogos que participaram do debate propuseram que a dimensão do conceito contemplasse os grupos sociais que almejam a aplicação do direito instituído na Constituição Republicana de 1988 (LEITE, 2000).

Esse grupo produziu um documento estabelecendo os parâmetros a serem seguidos pelos Antropólogos quando estiverem desenvolvendo trabalhos sobre essas comunidades, cujos pontos importantes são destacados por O'Dwyer:

> O termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para os grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo 'ressemantizado' para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contexto do Brasil. [...] Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. [...] No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade (O'DWYER, 2002, p. 19).

Arruti (2008) nos chama a atenção para a complexidade das categorias operadas sobre o tema quilombo. Se por um lado atribui-se estatuto analítico a uma categoria histórica que é ressemantizada,

por outro surge a necessidade de se fazer novas ressemantizações, dessa vez voltadas para as categorias locais. Isso porque, na elaboração do conceito, reduz-se sociologicamente uma variedade de categorias locais de uso das terras sobre a mesma categoria sociológica de “uso comum” para depois traduzi-la no termo quilombo. Noutro quadrante, ainda será necessário traduzir as categorias locais de autoatribuição em categoria universal de atribuição político-jurídica. Na concepção desse autor, “o processo de ressemantização encontra-se em aberto, estando o desenho inicialmente proposto no documento da ABA em transformação não apenas em função de novos movimentos analíticos, mas também em função dos avanços do movimento social” (ARRUTI, 2008, p. 342).

É preciso assentar que a pressão do movimento negro, através de mecanismos de representação a exemplo da Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CNACNRQ, criada em 1995, exigindo dos órgãos governamentais a aplicação do aludido preceito constitucional, levou agências governamentais, tais como a Fundação Cultural Palmares, o Ministério Público Federal e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, a produzirem procedimentos próprios para regulamentar o reconhecimento territorial das “chamadas comunidades negras rurais quilombolas” (ARRUTI, 2008; O’DWYER, 2002). No INCRA, a regulamentação foi feita através da portaria 307/95, posteriormente obstada por força do Decreto Presidencial nº 3912/2001.

Somente em 1995, vão surgir dois projetos de lei que propõem a regulamentação do art. 68 do ADCT, ambos propostos por membros do movimento negro. Um dos projetos foi iniciativa da Senadora Benedita da Silva (PT/RJ), ligada ao movimento negro urbano. O outro consistiu em proposta do Deputado Federal Alcides Modesto (PT/BA), ligado à militância da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Os dois projetos iniciais, que tinham como impasse a escolha do órgão estatal responsável pela implementação do dispositivo constitucional, foram unificados e convergiram no Projeto de Lei n. 3207/97. As divergências foram solucionadas a partir da proposta de uma parceria entre o INCRA, que adaptaria as demandas por terras das comunidades

quilombolas ao procedimento aplicado à reforma agrária e à Fundação Cultural Palmares, que assumiria a responsabilidade pela preservação e resgate cultural dessas comunidades (ARRUTI, 2008).

No ano de 1999, durante a tramitação desse projeto, o governo Fernando Henrique Cardoso emitiu a Medida Provisória nº 1911-11, alterando a Lei 9.649/98 – Lei de Organização da Presidência da República e dos Ministérios[21], inserindo nas atribuições do Ministério da Cultura a competência para acompanhar os pedidos de reconhecimento territorial embasados do art. 68 do ADCT. No mesmo ano, essa competência foi delegada pelo aludido Ministério, através da portaria nº 447/1999, à Fundação Cultural Palmares. Essa medida, segundo Arruti (2008), desconsiderou as negociações já realizadas pelo INCRA, CNACNRQ e Fundação Cultural Palmares, cujo consenso atribuiu a repartição de competências pelo processo aos dois primeiros. Um agravante para a implementação dessa política estatal estava na ausência de estrutura para atuação da Fundação Cultural Palmares, que desaguava em duas dificuldades: a ausência de recursos para promover as desapropriações e a inexistência de competência desse órgão para promover o registro do título emitido.

Em setembro de 2001, a Medida Provisória 1911-11/99 foi convertida no Decreto Presidencial nº 3912, que, acompanhado do parecer[22] da Subchefia para Assuntos Jurídicos da Casa Civil da Presidência da República – SAJ 1490, estabelecia obstáculos à aplicação do mencionado preceito constitucional. Dois fatores para a limitação da garantia legal são apontados por Arruti (2008): o primeiro era o exíguo prazo de

21 A Lei 9.649/98 foi modificada posteriormente pelas Medidas Provisórias 2123-28, de janeiro de 2001 e 2216-37, de agosto de 2001.

22 Esse parecer é fruto de consulta sobre a legitimidade do Ministério do Desenvolvimento Agrário e do Incra para propor desapropriações e reconhecer o domínio das terras das comunidades quilombolas. Informação acessível em estudo realizado pela Sociedade Brasileira de Direito Público – SBDP sobre o direito à terra das comunidades quilombolas, em atendimento a solicitação da Fundação Cultural Palmares. Informação disponível em: http://www.sbdp.org.br/arquivos/material/432_comunidades_quilombolas_direito_a_terra.pdf. Acesso em: 22 mar. 2014.

três meses para a propositura de todas as demandas fundiárias, restrito àquele mesmo ano, além da exigência de que a regularização seja posteriormente sujeita à votação por lei especial; o segundo consistia na exigência de que essas comunidades comprovassem uma história de cem anos de posse pacífica da terra.

Prevaleceu, no parecer 1490/2001, da SAJ, o entendimento de que a Constituição Federal teria apenas reconhecido um direito pré-existente das comunidades remanescentes de quilombos, que, através da posse prolongada de forma pacífica, contínua e com a vontade de ser dono, requisitavam quanto às terras que ocupavam desde o período do Império, quando guardavam a condição de agrupamentos de escravos fugidos[23]. Nesse período, ocorreu um retrocesso nas conquistas já implementadas pelo movimento negro, o que vai acentuar-se com o veto presidencial, no ano de 2002, ao Projeto de Lei 3207/97, proposta de segmentos do movimento negro para regularização do art. 68 do ADCT, cuja tramitação havia chegado ao fim no âmbito do Congresso Nacional. Essa fase vai perdurar até agosto de 2003[24], quando, por previsão do Decreto Presidencial 4887, serão retomadas as ações para a regularização fundiária das terras quilombolas. Na prática, essas

---

23 Informação acessível em estudo realizado pela Sociedade Brasileira de Direito Público – SBDP sobre o direito à terra das comunidades quilombolas, em atendimento a solicitação da Fundação Cultural Palmares. Informação disponível em: http://www.sbdp.org.br/arquivos/material/432_comunidades_quilombolas_direito_a_terra.pdf. Acesso em: 22 mar. 2014.

24 Infelizmente a luta do movimento negro, quanto à aplicabilidade do art. 68 do ADCT, não se encerrou aqui. Em 25 de junho de 2004, o Partido da Frente Liberal – PFL, atual DEM, propôs uma Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADI 3239, contra o Decreto 4887/2003. O relator da ADI, o Ministro Cezar Peluso, manifestou-se pela inconstitucionalidade do Decreto 3239, contudo defendeu que os efeitos da decisão não devem atingir as comunidades com titulação já emitida. Para o relator da ação, os decretos servem apenas para regulamentar leis, não se estendendo essa permissibilidade à Constituição Federal. A ação teve a sua votação suspensa em face do pedido de vista da Ministra Rosa Weber, que ponderou pela constitucionalidade do Decreto. Em 08 de fevereiro de 2018, o Supremo Tribunal Federal, por maioria de seus membros, julgou improcedente o pedido.

ações só foram retomadas com a edição das instruções normativas do INCRA, no ano de 2005, obtendo os primeiros resultados em 2006 (ARRUTI, 2008).

Apesar do avanço com a retomada das regularizações, a existência de um número expressivo de normas regulamentando esse processo, associada à mudança constante das mesmas e o número significativo de órgãos envolvidos em sua tramitação, tornam esse percurso longo e cansativo para aqueles que aguardam o seu desfecho. Foi o que aconteceu no processo de reconhecimento da territorialidade da comunidade negra do Jatobá.

2.3 O Reconhecimento do território do Jatobá

O processo de reconhecimento do território negro do Jatobá está imerso nesse novo momento, após o Decreto 4887/2003, em que se tornaram recorrentes demandas fundiárias das comunidades negras rurais em todo o Brasil, reivindicando a identificação, demarcação e titulação coletiva de seus territórios. No estado do Rio Grande do Norte, vinte comunidades negras abriram processos de regularização fundiária junto ao INCRA. Segundo a ordem cronológica de abertura dos processos, observa-se a seguinte lista[25]: Boa Vista dos Negros (Parelhas), Acauã (Poço Branco), Capoeira (Macaíba), Jatobá (Patu), Sibaúma (Tibau do Sul), Aroeiras (Pedro Avelino), Macambira (Lagoa Nova), sítio Grossos (Bom Jesus), Nova Descoberta (Ielmo Marinho), Sítio Pavilhão (Bom Jesus), Picadas (Ipanguaçu), Bela Vista Piató (Assú), Sítio Pega (Portalegre), Sítio Moita Verde (Parnamirim), Sítio Sobrado (Lages), Sítio Arrojado (Portalegre), Sítio Lages (Portalegre), Gameleira de Baixo (São Tomé), Geral (Touros) e Negros do Riacho (Currais Novos).

Dentre essas, destacaram-se, no andamento dos processos, as comunidades do Jatobá (Patu), Acauã (Poço Branco) e Boa Vista dos Negros

25 Informação disponível em: http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-processosabertos-quilombolas-v2.pdf. Acesso em: 23 jul. 2018.

(Parelhas). Entre essas, a comunidade do Jatobá foi a primeira a receber a titulação coletiva de suas terras, muito embora tenha sido concedida em caráter parcial.[26] Em 2015, o processo chega à conclusão, ficando como pendência a união das matrículas dos oito títulos em um só.[27]

Na fala de uma das lideranças políticas da comunidade sobre esse processo, Sandra da Silva, encontramos a presença do movimento negro do Rio Grande do Norte, que, através da ONG Kilombo – Organização Negra do RN, acompanhada de um grupo de angolanos, no ano de 2001, tomaram conhecimento de que eles constituíam uma comunidade quilombola. Após a presença da ONG Kilombo, foram inseridos nos encontros organizados por essa entidade, quando receberam orientações sobre seus direitos. Foi na conversa com os visitantes que a comunidade tomou conhecimento da existência de uma regulamentação legal sobre as comunidades quilombolas e que estavam perdendo direitos.

> Foi de 2001 para cá que eu vim despertar como quilombo. A visita do pessoal de Angola que veio, foi isso que veio me despertar e falou para nós sobre a lei e que lei foi essa que ele falou que veio me despertar o que é quilombola, ah, nós estamos perdendo é coisa aqui (S.S., COMUNIDADE NEGRA DO JATOBÁ, 2014).

Embora os primeiros contatos com a ONG Kilombo tenham ocorrido no ano de 2001, os negros residentes naquela comunidade rural, somente no ano de 2004, vão pleitear, junto ao INCRA, o reconhecimento das terras que ocupam, correspondentes a uma área física de

26 No intuito de agilizar o processo, no mês de novembro de 2014, o INCRA concedeu a titulação coletiva das terras cujos processos de desapropriação foram concluídos, bem como daquelas sobre as quais não restavam divergências.

27 Informação disponível em: http://www.incra.gov.br/noticias/incra-avanca-na-regularizacao-de-tres-territorios-quilombolas-no-rio-grande-do-norte. Acesso em: 23 jul. 2018.

81,5256 hectares, adquirida através de contrato de compra e venda[28]. Essa demora pode ser explicada em face dos entraves opostos pelo Governo brasileiro, entre os anos 2000 e 2003, aos pedidos de reconhecimento dessas comunidades.

No caso do Jatobá, também foi requisitada, no laudo de identificação e delimitação do território, a incorporação, através da aquisição, de uma área de 137,6678 hectares, pertencente a vizinhos confinantes, cuja justificativa, apontada pelo antropólogo responsável pelo laudo, Luiz Assunção[29], enfatiza a necessidade de áreas para a reprodução física, econômica e cultural da própria comunidade. O Decreto 4887/2003, assim como a instrução normativa nº 20 do INCRA[30], autoriza esse procedimento, em se tratando de medida necessária para garantir a existência do grupo. A decisão pela autoatribuição "quilombola" e titulação coletiva das terras foi coletiva, tomada em reunião para esse fim, no mês de agosto do ano de 2004.

---

28 A forma de constituição dos quilombos que prevalece no imaginário popular é a ocupação, contudo o surgimento dessas comunidades pode ser atribuída a outras origens, a exemplo da doação, herança e compra e venda. Isso é fruto da noção de quilombo que se disseminou no Estado Brasileiro nos períodos colonial e imperial, associando essa formação à ocupação de terras por negros fugidos. Trata-se de conceito formulado pelo Conselho Ultramarino Português, em 1740.

29 Professor do departamento de Antropologia e dos programas de pós-graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. A sua atuação deve-se à parceria firmada entre o Incra/RN e a UFRN, através do Projeto Quilombolas. Essa parceria é autorizada no art.3º do Decreto 4.887/2003.

30 Art. 4º Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, bem como as áreas detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer, englobando os espaços de moradia e, inclusive, os espaços destinados aos cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos.

> Tudo que a gente vai fazer é em reunião, se reunimos e levei a proposta, lembro que veio uma pessoa de lá e explicou tudo. Como é o processo do INCRA e o pessoal abordaram o projeto. Já tinha a associação. A associação foi fundada [...], fundada em que, meu Deus? meu Deus! meu Deus!, meu Deus! Me fugiu a mente agora, mas lembro que já tinha a associação. Quando eles vieram precisou do [...] quando eles vieram fazer a reunião já tinha a ata registrada (S.S., COMUNIDADE QUILOMBOLA DO JATOBÁ, 2014).

Essa opção, contudo, comporta alguns desdobramentos, de ordem social e jurídica, que merecem ser considerados. Ao decidirem pela titulação coletiva, os moradores que eram proprietários das terras da comunidade renunciam ao domínio privado das mesmas em benefício de uma propriedade coletiva, de uso comum para todos. Ou seja, com essa nova modalidade jurídica de domínio, todas as decisões relativas ao uso das terras (organização das residências, plantio etc.), antes resolvidas individualmente e dentro de uma respectiva família, agora são deliberadas em coletivo, ouvindo-se toda a comunidade. Outro ponto determinante dessa mudança é a impossibilidade de alienação dessas terras, que com a titulação coletiva, passam a pertencer a todos os quilombolas daquele grupo.

Nesse processo, uma indagação acomete as mentes mais curiosas: quais motivos foram determinantes para assunção da identidade quilombola pela comunidade negra do Jatobá? Sandra da Silva responde a essa inquietação quando indagada sobre os benefícios que a comunidade auferiu com a iniciativa da titulação coletiva:

> Eu acho esse processo e esse projeto [...] eu aprovo ele né. Por quê? Porque a partir de agora [...] ontem um quilombola brincava e dizia assim: ah eu vou vender minha terra e vou embora daqui. Aí eu disse assim: pois eu vou oferecer minha terra (risos). Por quê? Porque essa terra vai ficar para neto e bisneto né. É um espaço [...] Antes nós tínhamos só oitenta e poucos hectares para trinta pessoas e hoje nós temos duzentos e poucos hectares. Eu

> digo: olhe vocês tem terra aí para saber o que vocês vão fazer com elas. Então pra mim eu acho esse projeto muito importante (S.S., COMUNIDADE QUILOMBOLA DO JATOBÁ, 2014).

Essa vontade de manter as terras na posse da comunidade também é manifestada na fala de seu José Luiz de Aquino, um dos sete filhos do casal João Luiz de Aquino e Maria Juliana de Aquino, primeiros proprietários do Jatobá, como sendo a continuidade da vontade de seu pai: "Eu quero, do jeito que ele pretendia morrer e deixar pra mim eu pretendo morrer e deixar pra eles também. Era meu prazer era esse. Aí eu fui lá me entender com minhas tias, meus tios, aí eles me explicaram, papai tinha aceitado, aí eu disse, tá bom." (J. L. A., COMUNIDADE QUILOMBOLA DO JATOBÁ, 2014);

Tais falas nos faz assentar que a busca pela titulação coletiva do território negro do Jatobá consiste na possibilidade de reaver as terras que antes incorporavam o seu território e que se encontravam no domínio de proprietários vizinhos, embora através da aquisição legal de compra e venda. É, portanto, uma forma que a comunidade encontrou de evitar desmembramentos das terras em face da venda por seus moradores, além de garantir a manutenção do livre exercício de suas práticas, crenças e valores considerados em sua especificidade. Essa decisão consistiu, ainda, numa forma da comunidade se afirmar, saindo do esquecimento e marginalidade junto aos entes estatais e outros grupos étnicos com quem se relacionam, além de consistir numa estratégia para manutenção de sua cultura.

2.4 Algumas considerações

O processo de reconhecimento do território negro do Jatobá está imerso num contexto, após 1988, em que se tornaram recorrentes demandas fundiárias das comunidades negras rurais em todo o Brasil. Trata-se da reivindicação da implementação do art. 68 do ADCT, que assegura aos remanescentes das comunidades de quilombos a propriedade definitiva das terras que ocupam.

Essas demandas passaram a ocupar um lugar específico na agenda do movimento negro, destacando-se, nessa conjuntura, como forma de organização e mobilização política, o movimento quilombola, cuja reivindicação centra-se na questão fundiária. Trata-se de uma organização em que as suas discussões se voltam para a questão do direito à terra do negro residente em comunidades rurais. Isso não quer dizer que não haja uma demanda em comum com o movimento negro urbano, pois ambos buscam a superação da desigualdade racial no Brasil. A causa negra apresenta-se, portanto, como o ponto convergente das duas agendas, que é a luta pela igualdade de direitos.

A atuação do movimento negro, nesse processo de implementação do dispositivo constitucional, ganha relevância sob três prismas: encontrar um conceito de quilombo que atenda a realidade das comunidades negras rurais do Brasil; pressionar os entes e órgãos do governo a darem aplicabilidade ao direito assegurado constitucionalmente; e orientar esses grupos quanto à reivindicação de seus direitos. Muito embora o movimento negro, sobretudo o quilombola, tenha avançado quanto ao reconhecimento formal de direitos, no plano material essas conquistas ainda se apresentam longe do ideal. No caso das comunidades negras rurais, essa realidade pode ser percebida quando analisado o número de comunidades efetivamente tituladas, a resistência ao reconhecimento desse direito e a necessidade de as comunidades quilombolas buscarem apoio junto a órgãos internacionais.

Segundo dados recolhidos do Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas[31], do Programa Brasil Quilombolas, organizado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, no ano de 2013, de 2040 comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares, 1229 estão com processo de titulação aberto junto ao INCRA, tendo apenas 207 comunidades adquirido a titulação coletiva de suas terras.

31 Informação disponível em: http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/guia-de-acesso-a-politicas-publicas-do-pbq. Acesso em: 16 ago. 2018.

A resistência ao reconhecimento do direito dessas comunidades pode ser aferida nos inúmeros entraves legais, financeiros e jurídicos ao regular andamento dos processos, a exemplo das mudanças na atribuição de competência do órgão executor do processo de titulação coletiva; das modificações no procedimento e direitos realizados através de leis, portarias e instruções normativas; dos escassos recursos destinados à regularização fundiária desses grupos; além da tentativa de invalidação judicial do Decreto Presidencial nº 4887, de 2003, através da propositura da ADI 3239 no ano de 2004.

Em 2017, várias organizações da sociedade civil[32] fizeram nova denúncia junto à Comissão Interamericana de Direitos Humanos[33], relatando a situação precária das titulações coletivas das comunidades quilombolas no Brasil. Percebe-se, portanto, que a luta do movimento negro por direitos sociais e igualdade é um movimento constante.

32 Entre elas a Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ, a Terra de Direitos e a Comissão Pastoral da Terra Nordeste II.

33 Informação disponível em: http://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/estado-brasileiro-sera-questionado-na-cidh-por-morosidade-na-titulacao-de-terras-quilombolas/22655. Acesso em: 16 ago. 2018.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, V.; PEREIRA, A. A. (org). **Histórias do movimento negro no Brasil:** depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007.

ARRUTI, J. M. Quilombos. *In:* PINHO, O. A.; SANSONE, L. (org.) **Raça:** novas perspectivas antropológicas. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia; EDUFBA, 2008.

BRASIL. Constituição, Código Civil, Código de Processo Civil e legislação correlata. *In:* VADE mecum acadêmico-forense: legislação federal. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.

BRASIL. Lei nº 9.649, de 27 de maio de 1998. Dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 27 maio 1998. Disponível em: https://bit.ly/3eNEnxe. Acesso em 16 ago. 2018.

BRASIL. Casa Civil. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 20 nov. 2003. Disponível em: https://bit.ly/2WYish1. Acesso em: 24 abr. 2014.

BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 3912, de 10 de setembro de 2001. (Revogado pelo Decreto nº 4.887, de 20 nov. 2013). Regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas. Brasília, DF, 11 set. 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ ccivil_03/Decreto/2001/D3912.htm. Acesso em: 23 jul. 2020

BRASIL. Ministério da Cultura. **Portaria nº 447 de 02 de dezembro de 1999.** Delega competência à titular da Presidência da Fundação Cultural Palmares. Brasília: Ministério da Cultura, 1999. Disponível em: https://bit.ly/2WGVpqM. Acesso em: 16 ago. 2018.

LEITE, I. B. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica,** v. 4, p. 333-354, 2000.

O´DWYER, E. C. Os quilombos e a prática profissional do antropólogo. *In:* O´DWYER, E. C. (org.). **Quilombos, identidade étnica e territorialidade.** Rio de Janeiro: FGV; ABA, 2002, p. 13-43.

QUADRO geral de comunidades remanescentes. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2018. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/TABELA-DE-CRQ-COMPLETA-QUADRO-GERAL-3. pdf. Acesso em: 23 jul. 2020.

QUILOMBOLAS: relator vota pela inconstitucionalidade do decreto 4887/2003. Brasília: STF, 2012. Disponível em: https://bit.ly/2WIm32j. Acesso em: 21 jul. 2020.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder.** São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO, M. O enlace entre direitos humanos, superação do racismo e a discriminação racial. *In*. VENTURI, G. (org.). **Direitos humanos:** percepções da opinião pública: análises de pesquisa nacional. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2010. p. 143-154.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas.** Brasília: SEPPIR, 2013. Programa Brasil Quilombola. Disponível em: https://bit.ly/3fPsrfJ. Acesso em: 16 ago. 2018.

SBDP–SOCIEDADE BRASILEIRA DE DIREITO PÚBLICO. **O Direito à terra das comunidades remanescentes de quilombos:** artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. São Paulo: SBDP, 2002. Disponível em: https://bit.ly/2OM6zpD. Acesso em: 22 mar. 2018

3 EDUCAÇÃO CIDADÃ NA FORMAÇÃO INICIAL DOS PROFESSORES DA EDUCAÇÃO BÁSICA: PROFESSORES FORMADORES

Flávia Spinelli Braga
Lucas Gabriel da Silva

3.1 Formação inicial de professores

A formação inicial de professores está entre os assuntos do mundo da educação mais polêmicos, pois envolve debates sobre currículo, carreira, competência docente e perfil profissional. Isso tanto na realidade portuguesa como na realidade brasileira. Formosinho (2009) chama a atenção da necessidade urgente de novas centralidades para a formação profissional de professores e para o desempenho mais bem-sucedido das escolas, ou seja, reformar a formação de professores avançando para a reforma da profissão docente. Essa investigação parte dessa premissa também, já que propõe como componente identitário de formação inicial de professores de Geografia, a cidadania territorial, que envolve uma formação profissionalizante atenta às necessidades de um perfil mais interventivo e participativo do profissional de ensino da ciência/disciplina de Geografia. Nóvoa (1992, p. 11), há mais de vinte anos, já chamava a atenção para essa reforma da profissão docente:

> É preciso reconhecer as deficiências científicas e a pobreza conceptual dos programas actuais de formação de professores. E situar a nossa reflexão para além das clivagens tradicionais (componente científica versus componente pedagógica, disciplinas teóricas versus disciplinas metodológicas, etc.), sugerindo novas maneiras de pensar a problemática da formação de professores.

No mundo das investigações que sinalizam para esse novo paradigma da formação profissionalizante do professor, estão referências como Judge (1982), Holmes Group (1986), Wisniewski e Ducharme (1989), Godlad e Soder (1990), Lessard et al. (1991), King e Peart (1992), Bourdoncle (1993) e Perrenoud (1994). No caso português, a entrada na então Comunidade Econômica Europeia e as diretrizes da Organização de Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) são de extrema importância para balizar essa dimensão da área da educação. No Brasil, as imposições colocadas pelas políticas neoliberais ditadas pelo Banco Mundial (BM) e pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) também definem muito das práticas e leis que atuam na formação tanto inicial como continuada. Singer (1995) em "*Poder, Política e Educação*", caracteriza duas visões ideológicas presente no contexto social da atualidade: a civil democrática e a produtivista.

A civil democrática, no contexto educacional, encara a educação em geral e a escolar em particular como processo de formação cidadã, tendo em vista o exercício de direitos e obrigações típicos da democracia. Está centrada no educando e, em particular, no educando das classes mais desprivilegiadas ou não-proprietárias. O mais interessante desse debate de Singer é que, nessa concepção, não existe contradição entre formação cidadã e formação do profissional artista, do pai ou mãe de família. Enquanto que a concepção produtivista pensa a educação, sobretudo escolar, como preparação dos indivíduos para o ingresso, da melhor forma possível, na divisão social do trabalho (SINGER, 1995). Já nesse outro conceito, o acúmulo de capital humano é o objetivo, portanto o valor individual de cada indivíduo está na sua capacidade de gerar valor de capital humano. Mesmo sendo concepções diferentes,

a escola, nas duas realidades, é vista como necessária, já que o mundo em que vivemos e suas estruturas econômicas e sociais nos levam a enfatizar principalmente a segunda concepção. Nesse aspecto, tanto a OCDE quanto o Banco Mundial e o FMI apresentam suas tendências influenciadas pela visão produtivista.

No caso da formação inicial e contínua dos professores, não é muito diferente. No entendimento de Frigotto (1996, p. 92), “a partir de uma perspectiva produtivista e unidimensional, os conceitos de formação, qualificação e competência vêm subordinados à lógica restrita da produção” com orientações políticas voltadas para o ingresso do formando às regras da divisão social do trabalho.

No Brasil, a maioria das instituições que formam os licenciados e pedagogos, sejam elas as universidades, institutos de ensino superior e faculdades particulares, são orientados pelas Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) para Formação de Professores da Educação Básica[34], e pela Política Nacional de Formação de Profissionais do Magistério[35], de 2009 e, mais especificamente, da ciência geográfica, pelas Diretrizes Nacionais para o Curso de Geografia[36]. Essas três leis continuam com

34 Cf. BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Conselho Pleno. Resolução CNE/CP nº 1, de 18 de janeiro de 2002. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores da Educação Básica, em nível superior, curso de licenciatura, de graduação plena. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2002a. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/res1_2.pdf. Acesso em: 2 mar. 2016.

35 Cf. BRASIL. Decreto nº 6.755, de 29 de janeiro de 2009. Institui a Política Nacional de Formação de Profissionais do Magistério da Educação Básica, disciplina a atuação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES no fomento a programas de formação inicial e continuada, e dá outras providências. **Diário Oficial da União,** Brasília, DF, 30 jan. 2009. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6755.htm. Acesso em: 10 mar. 2016.

36 Cf. BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Superior. Resolução CNE/CES nº 14, de 13 de março de 2002. Estabelece as Diretrizes Curriculares para os cursos de Geografia. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 33, 9 abr. 2002b. Disponível em:

muitos vínculos ao modelo da *racionalidade técnica*, dos anos de 1930, já que a formação na maioria das instituições continua fragmentada (3+1): concentra num ano as disciplinas pedagógicas, enquanto as disciplinas específicas ou de conteúdo ocupam os outros três, além do estágio supervisionado na educação básica que surge somente no final do curso. Na realidade legal brasileira, existem inúmeras formas de se ter um diploma de professor do ensino fundamental II e médio. Hoje existem as licenciaturas plenas presenciais e à distância. As licenciaturas plenas duram de 8 a 9 semestres e concentram as atividades de estágio na escola nos últimos semestres, devido à extensa carga horária das unidades curriculares específicas dos cursos e das ciências da educação.

Essas leis e avanços na formação docente brasileira advêm da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996[37], que configura a grande lei pós-período militar e de redemocratização, quando o Brasil teve atores e parlamentares de variados partidos. Por último, predominou, então, o documento substitutivo do senador Darcy Ribeiro, influenciado hegemonicamente pelas políticas neoliberais, de interesse do capital financeiro, impostas por intermédio de agências como Banco Mundial, Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) e FMI. Para Fonseca (1998), a educação é tratada pelo Banco como medida compensatória para proteger os pobres e aliviar as possíveis tensões no setor social. Além disso, ela é tida como uma

---

http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CES142002.pdf. Acesso em: 10 mar. 2016. Cf. BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Superior. Parecer CNE/CES nº 492, de 3 de abril de 2001. Diretrizes Curriculares Nacionais dos cursos de Filosofia, História, Geografia, Serviço Social, Comunicação Social, Ciências Sociais, Letras, Biblioteconomia, Arquivologia e Museologia. **Diário Oficial da União**: seção 1e, Brasília, DF, p. 50, 9 set. 2001. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CES0492.pdf. Acesso em: 10 mar. 2016.

37 Cf. BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da União,** Brasília, DF, 23 dez. 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm. Acesso em: 10 abr. 2016.

medida importante para a contenção demográfica e para o aumento da produtividade das populações mais carentes. O Título VI é referente à formação docente e trata dos profissionais da educação.

É através dessa lei que a organização da educação escolar se redefine como educação básica, englobando educação infantil, ensinos fundamental I e II, ensino médio e educação especial. Aumenta a duração da escolaridade de 0 aos 17 anos, tempo considerado necessário para as finalidades e objetivos para o exercício da cidadania, inserção produtiva no mundo do trabalho e desenvolvimento de projeto de vida pessoal e autônomo. Altmann (2002) afirma que as agências multilaterais, Banco Mundial, Unesco e FMI, confirmam primariamente suas influências em várias esferas de poder, desde o início dos anos de 1990. Uma dessas esferas, segundo Azevedo e Lara (2011), foi através da ocupação dos principais quadros diretivos do Ministério da Educação nesta década, como o caso do próprio ministro Paulo Renato e de Guiomar Nano de Melo no Conselho Nacional de Educação, que foram diretores e consultores de agências que compõem o Grupo Banco Mundial. Outro exemplo de esfera de influência, como afirma Sguissardi (2000, p. 11-12), está nos diagnósticos e nas orientações do BM em relação à educação superior que vem influenciando:

> Reformas tópicas em curso no Brasil, que vão da legislação (LDB, decretos, portarias ministeriais, propostas de Emendas Constitucionais sobre autonomia, contratos de gestão, projetos de desenvolvimento institucional, etc.) ao financiamento (montantes e percentuais do [Produto Interno Bruto] (PIB) aplicados em educação superior pelo Fundo Público, passando pela questão da natureza das IES.

Ou seja, intencionalmente, eles procuravam promover os princípios de um estado neoliberal, como a reforma do Estado, minimizando seu papel e favorecendo as regras do mercado incluindo as atividades educacionais.

Com o avanço no acesso à escolarização dos últimos quinze anos, documentos norteadores como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação

Nacional sofreram muitas alterações devido, principalmente, pela atenção governamental dada à área da educação e consequentemente, à formação inicial e continuada. Um dos resultados desse avanço se deu com a institucionalização do documento legal, que diferencia um curso de geografia de uma instituição de um determinado Estado Brasileiro de outro, que é o Projeto Político Pedagógico (PPP)[38]. Este tem como diferencial a autonomia institucional na criação e manutenção do curso de Geografia pelos próprios centros de formação. Portanto, o único documento legal que possibilita uma atitude e conciliação de autonomia que responde, ou tenta responder às diversidades regionais é este, elaborado por toda comunidade universitária específica do estado ou município (professores, gestores e alunos do curso). Todavia, tem que ser aprovado pelo Conselho Estadual de Educação, com avaliações rigorosas e periódicas, que qualifica as disparidades e adequações necessárias desse documento para com as Diretrizes Nacionais citadas acimas. É esse tipo de avanço que sinaliza uma possível mudança de caráter técnico para o prático, já que um dos preceitos da racionalidade prática é o de possibilitar uma maior autonomia ao professor, que reflete suas ações, toma decisões e se torna mais envolvido e criativo.

As Diretrizes para a Formação Inicial de Professores da Educação Básica em cursos de nível superior, juntamente com os Projetos Políticos Pedagógicos, são distintos em escalas: uma atende a demanda nacional e a outra a local; porém, conseguem comungar de afinidades à racionalidade prática, que tanto se deseja, pelo menos no plano teórico, conforme consta no Parecer nº 492/2001, do Conselho Nacional de Educação (CNE):

> Dessa forma, os Departamentos ou Colegiados de Curso de Geografia, enquanto instâncias responsáveis pelo dinamismo e implementação das mudanças que se façam necessárias no currículo, não podem desconhecer novas possibilidades abertas pela

38 Documento previsto nas Diretrizes Curriculares do Curso de Geografia, segundo a Resolução CNE/CES nº 14, de 2002 e o Parecer CNE/CES nº 492, de 2001 (BRASIL, 2001, 2002).

> LDB na perspectiva de flexibilização das estruturas curriculares, transformando conteúdos e técnicas em percursos possíveis para a formação do pesquisador e profissional em Geografia. Devem buscar, então, caminhos para superar a "cultura da cartilha" e para assumir a liberdade da crítica e da criação, como uma área do conhecimento que tem seu objeto específico, sem abrir mão do rigor científico e metodológico. Esses são pressupostos que norteiam a atual proposta das Diretrizes Curriculares para o curso de Geografia (BRASIL, 2001, p. 10).

A realidade brasileira, sendo tão discrepante e complexa, considera situações pontuais, já que as questões que envolvem a formação inicial são mais profundas. Para Freitas (1992, p. 10), "a formação do profissional da educação precisa ser pensada a partir de uma política mais ampla que inclui tanto as agências formadoras como as agências contratantes". A CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, como novo regulador das licenciaturas, precisa estreitar suas relações com os professores acadêmicos e escolares, já que estes vivenciam a escola nos âmbitos do ensino, da pesquisa e da extensão. Além disso, grupos de investigação e fóruns específicos de professores têm muito o que colaborar para avançar no debate sobre a formação inicial.

3.2 Formação cidadã de professores

A educação para a cidadania na contemporaneidade constitui um desafio e compromisso para todos os responsáveis na formação de professores (REIS, 2000). Como aponta o autor, a centralidade da educação para a cidadania é complexa de desafios que exigem, do tempo atual, a revitalização dos laços de cidadania que possam dar maior sentido na participação dos sujeitos na vida social e política, de modo a proporcionar valores cívicos.

Reis (2000) procurou explanar o conceito de cidadania, assim como apontar justificativas para a presença de uma educação para a cidadania

na agenda escolar. A partir de uma perspectiva pedagógica, aponta as dimensões e conceitos que permeiam a educação para a cidadania. E por fins destaca as competências para a cidadania que servem de referências no desenvolvimento dos projetos curriculares das escolas.

Arroyo (2001) considera que a concepção de cidadania que prevalece na universidade, inclusive na lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional-LDBEN, tem um caráter intelectualista e cognitivista. O autor aponta que o currículo baseado nessa concepção não prepara os futuros professores no sentido de agirem de maneira adequada, face aos preconceitos e diversidades que estão presentes no cotidiano de uma sala de aula e relações no processo de ensino e aprendizagem e suas relações sociais.

Oliveira (1996) analisa as concepções de avaliação de aprendizagem dos professores e estudantes dos cursos de licenciatura, cujos resultados apontam a utilização de avaliação tradicional, mas do que de uma avaliação formativa, procedimento que negaria a possibilidade do exercício da cidadania na sala de aula. Isso nos faz compreender que, mesmo estando em um mundo globalizado, alguns professores ainda utilizam as práticas educativas tradicionais em sala de aula, em que tal prática pode estimular o aluno a se tornar uma pessoa com atitudes de submissão, passividade e competição. O discente não tem oportunidade de construir sua autônima, criticidade e consciência de cidadania.

Sobre o conceito de cidadania, Reis (2000 p. 114) diz que "A cidadania é, portanto, uma qualidade de todos os membros de uma sociedade, conferindo-lhes direitos e deveres de participação na vida pública." Quando se discursa sobre a cidadania na agenda escolar, o autor destaca a partir de Chokni (1995), que se devem preparar as novas gerações para uma interação mais ativa e responsável na sociedade civil. Assim sendo, é necessário destacar uma estratégia global de educação para a cidadania.

A operacionalização pedagógica das dimensões da educação para a cidadania, segundo Reis (2000), resulta de uma conjugação de três domínios, sendo eles os domínios cognitivos, que incluem metodologias pedagógicas de compreensão de direitos e deveres, e ao desenvolvimento do raciocínio e consciência de valores. No segundo domínio,

o afetivo, pode-se incluir metodologias ligadas à autoestima, sentimentos e identidade. Os domínios cognitivos e afetivos convergem, conforme Reis (2000), para o domínio de ação, compreendendo a capacidade, atitudes e valores em comportamentos.

Reis (2000) aponta que as competências de cidadania são possíveis serem identificadas como as seguintes: ético-moral e a sociopolítica. A competência ético-moral relaciona-se com o desenvolvimento da responsabilidade social e moral, de maneira a enfatizar o cidadão como agente moral. Contudo a competência sociopolítica relaciona-se com a participação na comunidade e a política.

Para Martins e Mogarro (2010), a educação para a cidadania tem sido uma preocupação de pedagogos e dos sistemas educativos com o passar dos tempos, na qual reflete-se para os autores em uma preocupação em educar para os costumes, atitudes, posturas e reações com os outros, Deus e o mundo. Para as autoras, o conceito de cidadania geralmente é visto como um conjunto de direitos e deveres do indivíduo que pertence a uma determinada comunidade. Contudo, Mantins e Mogarro (2010) ressaltam que, em um processo recente, as sociedades democráticas têm enfatizado a participação cívica, cultural e política como dimensões inerentes ao conceito de cidadania e, assim também, uma promoção da cultura de responsabilidade social e individual. Tais fatos levam os pensadores, assim como as autoras, a salientar a importância de uma educação para a cidadania cada vez mais presente e ativa nos espaços de formação.

Martins e Mogarro (2010) elencam três abordagens na educação para a cidadania, sendo elas, a educação do caráter ou doutrinação, a educação para o relativismo cultural e a educação para a promoção do desenvolvimento sócio-moral. Na educação do caráter, as novas gerações devem buscar nos adultos um conjunto de valores. Entretanto, na atualidade, como apontam as autoras, quais seriam os valores mais adequados a se transmitir. A educação para o relativismo cultural pressupõe a neutralidade do professor e procura facilitar a expressão dos valores de cada um, de maneira a respeitar de igual modo. Nesta abordagem, para Martins e Mogarro (2010), o professor exerce um papel de neutralidade, e possa criar as condições necessárias as novas

gerações na descoberta de seus próprios valores. Por fim, a abordagem de o desenvolvimento sócio-moral tentar construir uma via de alternativa entre as duas outras abordagens citadas pelas autoras, a qual se baseia no domínio volitivo do desenvolvimento humano e as dimensões cognitivas.

Diante do contexto apontado por Reis (2000) e Martins e Mogarro (2010), é perceptível que a educação para a cidadania tem sido centro de inúmeras discussões, tendo em foco os espaços de formação de professores, pois estes têm, por finalidade e propósito, formar educadores que sejam capazes de desenvolver uma educação cidadã para além dos espaços escolares que tornem o educando um sujeito ativo e consciente do seu Território, tanto na dimensão social quanto política.

Assim sendo, o presente estudo trará algumas reflexões acerca da cidadania enquanto elemento fundamental na formação dos professores de Pedagogia e Geografia, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Campus Universitário Central, localizado na cidade de Mossoró-RN, a partir dos discursos dos professores formadores.

3.3 Metodologia de investigação

Na proposição de verificar a participação da formação para cidadania, presente, nos cursos de formação inicial, um aparato de procedimentos e técnicas metodológicas foram pensadas para auxiliar esta investigação. Para tanto, foram organizados e propostos procedimentos metodológicos que se enquadraram no objetivo desta pesquisa.

Entrevistas estruturadas, destinadas aos professores formadores dos cursos de Licenciatura Plena em Pedagogia e Geografia do Campus Universitário Central da UERN, compreendendo seu papel, postura, ideal e atitude didática e política na formação competente dos futuros professores da Educação Básica, além de compreender suas principais tendências teóricas que orientam sua prática profissional cidadã.

3.4 Resultado da análise

Os resultados desta pesquisa são frutos da aplicação de questionários aos professores formadores dos cursos de Licenciatura em Pedagogia e Geografia do Campus Central da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Em relação aos dados de natureza pessoal, os professores formadores têm uma faixa etária dentro do intervalo de 45 a 64 anos. Já na indicação dos seus gêneros, 38% declararam-se do gênero feminino, outros 53% do masculino, 4% e 5% declararam-se de outros gêneros e não informaram, respectivamente. Quanto ao vínculo com a universidade na qual lecionam, 92% são efetivos na instituição, sendo somente 8% com contrato temporário. Aliados a essa questão, os níveis de formação dos professores formadores do curso de Pedagogia e Geografia são de 58% mestres, 23% especialistas e 19% de doutores.

3.5 Atuação política e social

Neste aspecto, os professores foram questionados sobre suas atuações políticas e sociais como prática cidadã. As questões versavam sobre práticas políticas e sociais. Nesse contexto, 92% dos professores formadores declaram não serem filiados a algum partido político; já 8% afirmam serem filiados a um partido político. Apesar de a maioria dos professores formadores envolvidos na pesquisa não serem filiados a algum partido político, cerca de 68% se identificam com algum tipo de corrente partidária no Brasil; somente 28% declararam não se identificarem com nenhuma corrente político-partidária existente. Quando questionados sobre a importância da construção de um pensamento político para a prática cidadã, 92% dos professores formadores consideram importante um pensamento político. Com relação ao social, 69% dos professores formadores envolvidos na pesquisa afirmaram não participar de ações sociais ou solidárias promovidas por instituições religiosas, sindicais ou partidárias. Entretanto, 31% que participam de atividades desses fins, sendo promovidas por diversos seguimentos tais como o religioso, representado pelo espiritismo, catolicismo, evange-

lismo, o sindicalismo, a exemplo da ADUERN Associação dos Docentes da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte e SINTE Sindicato Nacional dos Trabalhadores da Educação; e, por último, o político, através de coletivos libertários. Questionados sobre participação em associações, 38% não possuem nenhum tipo de vínculo com associações sindicais ou de bairros; contudo, 62% declaram serem associados a instituições sindicais, a exemplo das já citadas ADUERN e SINTE.

Os professores formadores dos cursos de Pedagogia e Geografia também foram indagados a indicarem como devemos praticar a cidadania, sendo os resultados da seguinte forma: 58% indicaram que deve ser de forma individual, na perspectiva de cada cidadão cumprir com seus direitos e deveres; 77% indicaram que deve ser de forma coletiva, por meio de ações para o bem-estar coletivo social; e 62% relataram que deve ser por meio de organização sindical/partidária/religiosa, na perspectiva de contribuição do bem-estar social. É valido salientar que, nesse questionamento, o professor poderia assinalar as alternativas que achasse a mais adequada das três apresentadas. Ainda nessa relação de prática da cidadania, os professores indicaram que participar de movimentos sociais como forma de promoção à cidadania é extremamente importante, como afirmaram 85% dos professores. Contudo, 11% consideraram que talvez seja importante para a promoção da cidadania a participação em movimentos sociais.

3.6 Cidadania e formação

Em relação ao contexto da cidadania e a formação inicial, 85% dos professores consideram importante a abordagem da cidadania na formação inicial. Ao afirmarem sim, sempre, entretanto, uma pequena parte considera que não, necessariamente importante a abordagem da cidadania na formação inicial, o que equivale a 12%. Os professores formadores também foram incumbidos de indicar o que seria uma cidadania ativa. Assim, os resultados apontados foram: 31% acreditam que a cidadania ativa é o exercício dos direitos e deveres como cidadão; já 42% indicaram que o exercício dos direitos e deveres como cidadão,

participando de organizações comunitárias, políticas, religiosas etc. é praticar uma cidadania efetivamente ativa; por fim, 38% dos professores acreditam que promover através da docência uma função social, unindo ciência e ensino com a intervenção cidadã, estará pondo em prática a cidadania ativa. Para essas respostas, foi considerada nesta questão, mais de uma alternativa. Sendo assim, cada item não implica na porcentagem do outro.

Outro questionamento feito aos professores formadores foi qual a relação da cidadania com os seguintes itens: política, meio ambiente, direitos sociais. Nesse contexto, 85% acreditam que a política e os direitos sociais têm uma relação direta com a cidadania; já o meio ambiente, segundo os professores, foi indicado apenas em 65% dos casos. Quando indagados sobre os valores para uma formação da cidadania, 62% dos professores apontaram para a cooperação; 38% para a sinceridade; 54% para a solidariedade; 69% para o diálogo; 73% para a participação coletiva e 53% para o respeito ao próximo. Todos os valores indicados foram quantificados separadamente, a fim de se ver o qual o grau de importância para formação da cidadania.

Na aplicação do questionário aos professores formadores dos cursos de Pedagogia e Geografia, também foram colocadas questões abertas para melhor compreender o pensamento dos envolvidos na pesquisa. Dessa forma, para análise dos resultados, foram criadas duas categorias, sendo a 01–Cidadania Passiva ou Cidadania de Convicção e a 02 – Cidadania Ativa ou Cidadania de Responsabilidade. A partir dessas categorias, foram analisadas as respostas dos professores formadores e as elas enquadradas em uma das duas categorias de cidadania.

Desse modo, quando questionados sobre como seria uma prática cidadã na atuação de um professor formador, as respostas dos entrevistados se enquadraram na categoria 01 – Cidadania Passiva ou Cidadania de Convicção, com um percentual de 58%; apenas 23% indicaram, em suas respostas, um discurso voltado à categoria 02 – Cidadania Ativa ou Cidadania de Responsabilidade; e 19% não informaram a questão solicitada. Os professores foram solicitados ainda a responderem sobre o contexto atual da universidade e a prática da cidadania, sendo que 73% das respostas foram na categoria 1–Cidadania Passiva ou Cidadania

de Convicção, restando apenas 12% que consideram que exista uma prática 02–Cidadania Ativa ou Cidadania de Responsabilidade; e 15% não informaram a questão.

Por fim, questionou-se aos professores formadores, qual o papel do professor na construção de um sujeito cidadão crítico, e as respostas de 58% dos professores apresentaram perspectivas de uma Cidadania Passiva (categoria 1); já 27% dos professores apresentaram em suas falas um discurso de uma Cidadania Ativa (categoria 2), ou seja, de um sujeito interventor do seu espaço; e 15% dos professores não informaram o questionamento.

Com os resultados preliminares, reconhece-se a ínfima participação da educação cidadã na formação inicial dos professores, bem como a necessidade da compreensão de dimensões e a construção de atitudes cidadãs para redimensionar a participação da cidadania na formação inicial de professores no Rio Grande do Norte.

REFERÊNCIAS

ALTMANN, H. Influências do Banco Mundial no projeto educacional Brasileiro. São Paulo, **Revista Educação e Pesquisa**, v. 28, n. 1, p. 77-89, jan./jun. 2002.

ARROYO, M. A Universidade e a formação do homem. *In:* **Universidade, formação, cidadania**. São Paulo: Cortez, 2001. p. 33-50.

AZEVEDO, M.; LARA, A. (org.). **Políticas para a educação**: análises e apontamentos. Maringá: Eduem, 2011.

CHOKNI, M. La Nouvelle Citoyenneté sera-t-elle un projet en commun entre l'Europe et la Tunisie. *In:* ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIATION OF CATHOLIC INSTITUTES OF EDUCATION, 1995, Milan, Italy. **Proceedings** [...]. Milan, Italy: [*s.n.*], 1995.

FORMOSINHO, J. (coord.). **Formação de professores:** aprendizagem profissional e acção docente. Porto: Porto, 2009.

FREITAS, L. C. **Ciclos, seriação e avaliação: confronto de lógicas**. São Paulo: Moderna. 2007.

FRIGOTTO, G. A Formação e profissionalização do educador: novos desafios. *In:* GENTILLI, P.; SILVA, T. T. (org.). **Escola S. A**. Brasília: CNTE, 1996. p. 9-49.

MARTINS, M. J. D.; MOGARRO, M. J. A educação para a cidadania no século XXI. **Revista Iberoamericana de Educación**, n. 53, p. 185-202, 2010.

MOGARRO, M. J.; PINTASSILGO, J. Educação, cidadania e alfabetização em contexto revolucionário. **A ESCOLA como espaço social:** leituras e olhares de professores e alunos. [S.l.:s.n.], 2009. p. 51-68.

OLIVEIRA, D. A. Política educacional e regulação no contexto Latino-Americano, Argentina, Brasil e Chile. **Linhas Críticas**, Brasília, v. 15, n. 28, p. 45-62, jan./jun. 2009.

NÓVOA, A. (coord.). **Os professores e a sua formação**. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

REIS, J. Cidadania na escola: desafio e compromisso. **Inforgeo,** Lisboa, n. 15, p. 113-124, 2000. Disponível em: https://bit.ly/2Bi2A0Y. Acesso em: 21 jul. 2020.

SGUISSARDI, V. O Banco Mundial e a educação superior: revisando teses e posições. **Universidade e Sociedade**, Brasília, n. 22, p. 66-75, nov. 2000.

SINGER, P. **Poder, política e educação**. *In:* REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 18., 1995, Caxambu. **Conferência** [...]. Rio de Janeiro: ANPED, 1995. Conferência de abertura.

PARTE II

HISTÓRIA E SOCIEDADE

4 BATISMO E COMPADRIO DE ESCRAVOS NA FREGUESIA DO ASSÚ/RN, NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX: PRIMEIRAS IMPRESSÕES

Marcelo Vieira Magalhães
Ericlis Dantas de Oliveira
Matheus Rodrigues de Oliveira

O texto tem caráter exploratório, caracterizando-se por trazer algumas primeiras impressões sobre o tema escravidão na Freguesia do Assú/RN. Nesse sentido, objetiva demostrar o potencial das fontes eclesiásticas do século XIX e a necessidade de cruzamento dessas fontes. Pretende-se ainda apontar alguns caminhos temáticos de pesquisa sobre o citado tema.

O registro de batismo aparece para os historiadores como uma possibilidade de fonte que vai para além de um caráter serial e quantitativo. Por muito tempo, utilizado numa perspectiva somente demográfica, vem sendo pesquisado ultimamente com um olhar também social e cultural. Frequentemente, usados pela sociedade em seu caráter religioso, tem o potencial de caracterizar bem as pessoas do período que se quer investigar, pois trazem informações, como: nome, filiação, cor, data de nascimento, naturalidade dos pais, local de batismo.

Esses documentos possuem uma qualidade que poucas fontes do período escravista têm, a presença de crianças escravas.

> Umas das primeiras reflexões que os registros de batismos proporcionam em relação às crianças negras e o seu processo educativo é que essa fonte documental, retira os filhos e filhas de escravizados do anonimato, ou seja, com os registros é possível identificar nominalmente essa nova categoria da infância que emerge com a legislação de 1871 (PORTELA, 2013, p. 7).

Ainda sobre o registro de batismo, Freire (2004, p. 5) afirma que surge como uma estratégia de manutenção da propriedade escrava:

> O sacramento do batismo interessava muito aos proprietários de escravos, pois em virtude da instituição do padroado, o Estado português delegou à máquina eclesiástica inúmeras funções, levando as esferas religiosa e civil da vida das populações a estarem pouco diferenciadas. Dentre estas funções, a que mais interessava aos senhores de escravos dizia respeito à declaração, feita no registro de batismo dos inocentes, do nome do seu proprietário, o que lhe garantia a posse efetiva dos mesmos.

Em contrapartida, segundo Portela (2013, p. 1), o registro de batismo, após a Lei do Ventre Livre (1871), passa a ser usado pelos cativos como uma forma de assegurar a liberdade das crianças nascidas de pais escravos.

> Assim, mais uma vez o ato do batismo torna-se um instrumento de luta das famílias escravizadas para proteção e garantia da liberdade dos seus filhos e filhas, já que de fato, a Lei do Ventre Livre proporcionou aos filhos e filhas de mulheres escravizadas uma liberdade híbrida. O que confere a essa fonte documental um aspecto central na constituição dessa nova condição jurídica dos filhos e filhas de famílias escravizadas (PORTELA, 2013, p. 4).

Já Botelho (1997, p. 109) mostra o batismo como a principal causa do parentesco sem lanços sanguíneos no Brasil:

> O batismo, uma das principais origens do parentesco fictício no Brasil, era utilizado pelos escravos para o estabelecimento de relações sociais na luta pela (re) construção de suas vidas comunitárias. O momento em que os filhos iam adquirir o status de cristãos era utilizado para garantir a extensão dos laços de parentesco através do apadrinhamento e do compadrio.

Podemos perceber alguns dos usos dos registros de batismo, não somente pelos livres, como também pelos os escravos, visto que esses documentos alcançavam as pessoas abastadas, mas igualmente os pobres e cativos. É uma documentação que carrega informações das pessoas marginalizadas e esquecidas por muito tempo pela história de perspectiva positivista, que tem como centro as elites, afirma Freitas (2014, p. 212).

É através do nome do indivíduo que o pesquisador vai conseguir identificar os sujeitos que estão em meio a um emaranhado de outros. Esse método seria a possibilidade de uma história que não é vista por uma análise macro, mas que passa a ser percebida pelo micro, dando voz aos esquecidos pela história, a exemplo dos escravos.

> O estudo da escravidão no Brasil pode se desdobrar por várias facetas, todas elas muito amplas e sustentadoras de riquezas informativa e elucidativa. Os assentos batismais possibilitam penetrar em elementos ainda pouco desconhecidos de nossa História Social, Econômica e Administrativa; lançam luz, ademais, sobre aspectos da vivência cotidiana, hábitos, costumes e práticas das populações do passado brasileiro (SILVA, 2008, p. 2).

O recorte temporal estabelecido foi de 20 anos, compreendidos entre 1868 e 1888, podendo ser considerado pequeno, comparado aos demais trabalhos que partem dos registros de batismos, principalmente quando se quer estudar a ilegitimidade, como comenta Silva (2008, p. 2): “Todos os historiadores que lançaram mão do uso dos registros paroquiais o fizeram analisando o objeto – ilegitimidade – num período entre 30 e 100 anos, todos os trabalhos em caráter regional”.

O motivo para o nosso recorte se iniciar em 1868, é devido à proximidade com o censo brasileiro de 1872, que possibilita visualizar o quantitativo de escravos no início da década de 1870. Sobre os censos, é importante lembrar que, muitas vezes, quando se terminava de produzir, já era tempo de se iniciar um mais novo devido à quantidade de anos que demorava em sua produção. Segundo Chalhoub (2012, p. 38), o recenseamento geral do Império se iniciaria em 1851, mas encontraria resistência da população em relação aos registros civis, o que provocou a sua suspensão. Dessa forma, o primeiro recenseamento geral do Brasil só aconteceria em 1872, tendo seus resultados conhecidos somente nos anos de 1876 e 1877.

Já o marco final estabelecido no ano de 1888 se deu pelo fato de ser o ano em que foi assinada a Lei Áurea, decretando o fim da escravidão no Brasil. Ainda que em Assú tenha se antecipado, acontecendo em 1885. Como se sabe, não foi somente nessa localidade que a escravidão acabou mais cedo, cidades como Mossoró, em 1883, e toda a província do Ceará, em 1884, deram fim a esse triste capítulo da história nacional antes de 1888.

Ao se trabalhar com documentação eclesiástica, deve-se levar em consideração que ela segue uma série e, em alguns casos, isso se torna um problema, pois pode ser que existam lacunas dentro do recorte temporal demarcado.

Nos batistérios em que pesquisamos, houve uma grande lacuna entre janeiro de 1875 e junho 1879. Então, como lidar com uma dificuldade como essa? Em muitos casos, pode ser que o pesquisador pare aí por não ter como falar de algo que não tem ou possua poucos registros. Porém, como afirma Bacellar (2011, p. 1), a rarefação dos documentos eclesiásticos não impede a construção de uma obra historiográfica. Como saída a esse problema, podemos citar o cruzamento com outros registros paroquiais, ou até mesmo de outras tipologias, como exemplifica Bassanezi (2009, p. 143). A interseção entre essas fontes pode possibilitar a produção de pesquisas de variadas temáticas.

> Por se tratar de *fonte nominativa* (documentos que trazem nomes de pessoas), esses registros se prestam a cruzamentos entre si e

> com outras fontes nominativas. Aos historiadores persistentes, possibilitam, por exemplo, a reconstituição de famílias e de redes sociais e a identificação de diversos aspectos que marcaram as vidas de pessoas e grupos, relacionados, por exemplo, às hierarquias sociais, às práticas religiosas, aos sistemas de compadrio.

No caso de nossa pesquisa, a princípio levantou-se a hipótese de que a paróquia de São João Batista, Assú-RN, teria ficado sem um pároco, mas parece não ter sentido, pois, naquele período, a paróquia já possuía uma grande importância para a região, neste sentido, permanecer sem um vigário, durante tanto tempo, seria improvável. Outro fato reforçou a falha da primeira hipótese: o cruzamento com outras fontes do mesmo período, pois partimos para os livros de óbito para vermos se havia registros dos anos correspondentes à lacuna do livro de batismo, sendo identificadas inscrições nos anos de 1876, 1877 e 1878.

Visto que a paróquia continuou com um padre, levantou-se outra hipótese com mais sentido: os registros continuaram sendo feitos, mas em outro livro, possivelmente perdido. Essa hipótese foi reforçada com o cruzamento de fontes a partir do livro de casamentos, correspondente aos anos das lacunas nos batistérios. Lá encontramos a seguinte transcrição do vigário Antônio Germano Barbalho Bezerra:

> Continuará na folha seguinte deste livro o lançamento dos assentos de casamentos desta freguesia, a contar do ano de mil oito centos e oitenta e tres, tendo sido lançados, pelo meu antecessor, os assentos de casamentos, em continuação do ano de mil oito centos e secenta e nove, para outro livro, de semelhantes assentos, em o qual eu continuei a formalidade e por ter-se findado aquele outro livro, e este estar em nítido vigor, para a mesma serventia continuei a lança-los, neste, com a cinadeis [sic]. E para os fins convenientes, faço a presente declaração, e assino-a. Cidade do Assú 09 de desembro de mil oito centos oitenta e tres. [assinatura do padre][39].

39 Acervo da Casa paroquial de São João Batista, de Assú/RN, 3°Livro de Casamento, 1867-1893, p. 19 verso.

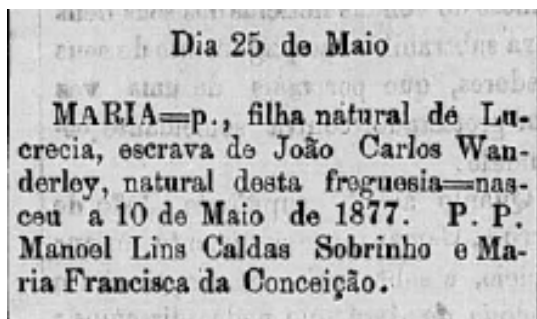
A partir desse fragmento, pode-se ver os registros de casamentos do ano de 1869 sendo feitos em outro livro, e em 1883, o mesmo voltou a ser utilizado por continuar em boas condições de uso. É possível que isso tenha acontecido com os registros de batismos, ou seja, por decisão do padre, eles também podem ter sido registrados em outro livro que veio a se perder.

Uma coisa é certa: a paróquia de Assú não ficou sem vigário durante esse período. Novamente através do cruzamento de fontes, isso pôde ser confirmado, dessa vez a fonte utilizada foi o jornal O Brado Conservador, um jornal local da freguesia do Assú, fundado em 1876, que costumava divulgar o batismo de crianças realizados na matriz da cidade.

Os registros encontrados nos jornais foram usados por nós como uma maneira de preencher, em parte, a lacuna existente no livro de batismo da paróquia, mas também para confirmar que os registros continuavam com frequência no período da lacuna.

Figura 1–Registro de Batismo encontrado no Jornal Brado Conservador

Dia 25 de Maio

MARIA=p., filha natural de Lucrecia, escrava de João Carlos Wanderley, natural desta freguesia=nasceu a 10 de Maio de 1877. P. P. Manoel Lins Caldas Sobrinho e Maria Francisca da Conceição.

Fonte: Jornal Brado Conservador, n. 34, p. 2, 1877.

O fragmento acima é apenas um dos muitos registros que seguem pelas edições do jornal o Brado Conservador, uma coluna era reservada para os batismos na matriz, a mesma se iniciava da seguinte maneira: “Baptizado.–Foram baptizados na matriz desta cidade” [...]. Logo em seguida descreviam o dia; o nome da criança que estava sendo batizada;

a cor da pele, representada pela letra "p", que no exemplo destacado poderia ser preta ou parda; a condição da criança, que poderia ser legítima, ilegítima, exposta ou natural; a filiação; a condição dos pais, no caso de cativo, o registro também vem trazendo o nome dos proprietários; e, por fim o nome dos padrinhos, sua condição (livre ou escravo) e proprietário, no caso de escravo/a.

Vale ressaltar que os registros de batismos da paróquia não seguem um padrão como os que são achados nos periódicos. Gonçalves e Luzes (2008, p. 3) afirmam que os encontrados nos jornais normalmente continham mais dados que os declarados pela igreja, sendo os padres verdadeiros filtros das informações contidas na documentação, pois a feição dos assentos passava pelo poder da escrita dos padres.

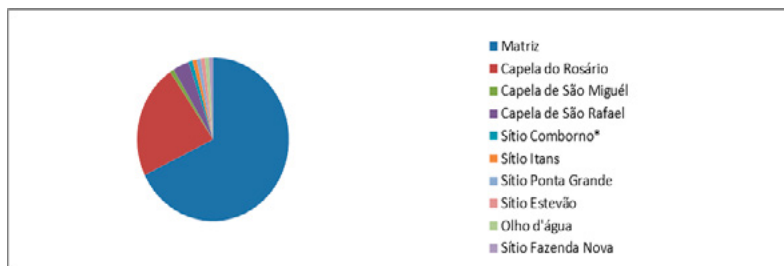
Tornam-se visíveis algumas informações que são retiradas e acrescentadas nos assentos com a mudança dos párocos, confirmando que a falta de uma padronização na época vigorava, e até mesmo para a pesquisa, isso pode vir a se tornar um problema, pois o pesquisador pode ter como base uma informação encontrada nos assentos, mas esta pode deixar de existir com a troca de vigários na paróquia.

Para além da influência direta do poder dos padres nas informações existentes nesses registros, deve ser ressaltado o cuidado que muitos párocos possuíam com a documentação eclesiástica, pois, sem essa preocupação e organização por parte de muitos, essas fontes não existiriam mais. A preservação recente do acervo de Assú se deve muito ao cuidado que o padre Francisco Canindé dos Santos deu aos documentos[40].

Apesar das lacunas existentes e vista a importância do cruzamento com outras fontes, foi possível realizar a catalogação dos assentos de escravos e seus descendentes entre os anos de 1868 a 1888, sendo coletados exatamente 108 indivíduos nos livros de batismos da Casa Paroquial e 07 assentos de batismos no jornal Brado Conservador. A grande maioria concentra-se na matriz da cidade, com 78 assentos, o restante foi encontrada em outras localidades da região, como: Capela

40 O Padre Canindé, como é conhecido, atuou como pároco em Assú entre os anos de 1966 e 2011.

do Rosário, Capela de São Rafael, Olho d'água, Sitio Ponta Grande, Sitio Estevão, Capela de São Miguel, Sitio Itans, Sítio Fazenda Nova e Sítio Comborno [sic]. O mapeamento dessas áreas foi feito na intenção de se detectar a concentração desses escravos e descendentes de cativos que nasciam e eram batizados na região do vale do Assú.

Gráfico 1–Quantidade de batismos de escravos por localidade na freguesia de Assú.

Fonte: Acervo da Casa Paroquial de Assú/RN. Livros de Batismos, n. 9, n. 10, n. 11, n. 12, n. 13. 1868 – 1888 e Jornal Brado Conservador, n. 11–n. 71. 1876-1879.

Como representa o gráfico, as maiores concentrações de batismos escravos no vale do Assú aconteciam na freguesia do Assú, representando um pouco mais de 65% da população cativa, nascida e batizada no recorte temporal trabalhado, sendo a segunda na Capela do Rosário, esta última descrita por Francisco Amorim[41] (1882, p. 50), como uma igreja inacabada. Ela não existe atualmente. Em seu lugar, foi criada a Praça do Rosário, também situada no centro da cidade de Assú.

Em 1871, quando foi promulgada a Lei do Ventre Livre, emerge uma nova categoria, a de crianças livres negras, filhas de escravos. Se o registro era utilizado pelo próprio escravo, assegurando a liberdade

41 Francisco Augusto Caldas de Amorim, natural da cidade de Assú. Foi poeta, jornalista, médico e prefeito do município de Assú, também foi membro da Academia Potiguar de Letras e do IHGRN e memorialista local, em seu livro "Assu da minha meninice: memórias" descreve lugares da sua infância, dentre eles, faz uma breve ressalva à Capela do Rosário.

de seus filhos, também era usado pelos proprietários, que passaram a adulterar os registros de batismos de seus escravos.

> De fato, dentro desse novo contexto social, político e econômico, a criança negra livre era um objeto de extremo valor, já que supostamente, depois de 1871 nenhuma criança nasceria escravizada em território brasileiro. Assim sendo, restava aos escravocratas a manutenção do seu lucro "conservando", adulterando os registros de nascimentos, ação que mantinha as crianças negras livres na condição de escravizadas (PORTELA, 2013, p. 4).

Não podemos confirmar se na freguesia de Assú aconteceu essa falsificação de registros batismais, porém pode ser analisada uma tabela com a quantidade de registros de cativos dos anos de 1868 a 1871.

Tabela 1–Batismos de escravos entre os anos de 1868 a 1871

BATISMOS DE CATIVOS	
ANOS	NÚMERO DE BATISMOS
1868	18
1869	21
1870	29
1871	21

Fonte: Acervo da Casa Paroquial de Assú/RN. Livros de Batismos n. 9/n. 10, 1868-1871.

Efetivamente, a partir de 1872, não se nasceriam mais criança escravizada no Brasil. Em Assú não seria diferente. Nessa freguesia, a média de batismo, até o ano de 1871, era regularmente bem próxima dos anos analisados conforme consta na Tabela 1. Não há uma grande discrepância entre um ano e outro para que possamos levantar a hipótese de que na freguesia do Assú tenha acontecido um grande movimento de falsificação por meio dos senhores de escravos, na intenção de manter as crianças negras livres em cativeiro.

Desconsiderando os batistérios das crianças nascidas após a promulgação da Lei do Ventre Livre e nascidos de mulheres libertas, pois a condição de escravo de um recém-nascido antes da Lei acima citada está vinculada às mães, são contabilizados 89 assentos de crianças nascidas de escravas, que já carregam desde o nascimento a condição de cativa. Porém, à medida que vai se aproximando o ano da abolição da escravidão no Brasil, em 1888, pode ser observada uma diminuição dos registros de batismos das crianças filhas de escravas e um posterior aumento, conforme é ilustrado na tabela quinquenal a seguir:

Tabela 2–Batismos de filhos de escravas após a Lei do ventre livre (1871)

BATISMOS DE FILHOS DE ESCRAVAS APÓS A LEI DO VENTRE LIVRE	
ANOS	QUANTIDADE DE BATISMOS
1872	02
1873-1877	08
1878-1882	05
1883-1888	11

Fonte: Acervo da Casa Paroquial de Assú/RN. Livros de Batismos de n. 9–n.13, 1868–1888 e Jornal Brado Conservador, n. 11–n. 71, 1876–1879.

De acordo com a Tabela 2, os registros de crianças negras livres aumentam por conta da Lei do Ventre Livre, no entanto, não em comparação com a quantidade de crianças negras filhas de escravos que nasciam antes da existência dessa lei.

Se compararmos os filhos de escravos no período de 1868 a 1871, pequeno período de tempo em relação aos anos de 1872 a 1888 restantes na Tabela 02, os filhos de escravos que já nasciam livres, a partir de 1872, não conseguem alcançar 35% (26) do total de filhos de escravos que nasciam cativos.

Os registros de batismo de filhos de escravos caem drasticamente, de 21 em 1871 como é visto na tabela 1, para apenas 02 registros em 1872, como podemos verificar na tabela 2. No primeiro intervalo de 5 anos, são contabilizados 8 registros de filhos de cativos; no segundo,

entre 1878 e 1882, teremos a aparição de 05 registros; e no terceiro, entre 1883 e 1888, aparecem 11 registros, sendo mais que o dobro de registros dos 5 anos anteriores. É importante frisar que, apesar de não haver uma queda nos últimos anos, é perceptível uma diminuição de registros de cativos e filhos de escravas, se comparados aos anos anteriores à criação da Lei acima citada.

Somente a partir de 1885, os registros de batismo de escravos e seus descendentes são cessados, sendo todos os indivíduos são classificados como "livres" e "brasileiros", mas ainda carregando a identificação pela cor da pele.

Da leitura das Tabelas 1 e 2, pode-se analisar que a escravidão nessa freguesia já vinha perdendo força 13 anos antes do seu fim, em 1885. Muito provavelmente a crise escravocrata em Assú tivesse como um dos motivos o tráfico interprovincial de escravos: "um dos efeitos do tráfico interprovincial foi transformar algumas províncias do Norte em campo fértil à libertação dos escravos antes da Lei Áurea" (FALCÃO, 2018, p. 36). Com a proibição do tráfico negreiro em 1850, os cafeicultores da atual região sudeste do Brasil passaram a buscar escravos no norte do país.

> Desde a década de 1850 intensificara-se o tráfico interprovincial de escravos, que já havia transferido mais de 100 mil cativos do Norte para o sul do país até o início dos anos 1870. Esse movimento de população escrava aumentaria nos anos seguintes, com 90 mil pessoas transplantadas entre 1873 e 1881, média de 10 mil por ano. Outro fator que deve ter contribuído para produzir a sensação de perda de legitimidade interna da instituição foi a crescente concentração da propriedade escrava, pois a majoração dos preços após o fim do tráfico africano tornara mais difícil sua aquisição por gente remediada ou de poucas posses (CHALHOUB, 2012, p. 72).

Além do tráfico interprovincial, a economia da região Norte declinava, havia dificuldade em se obter um escravo com as legislações proibitivas, os movimentos abolicionistas e a pressão externa da Inglaterra,

que perseguia navios negreiros, fez com que tal instituição perdesse legitimidade na sociedade que outrora a apoiava.

É muito provável que em Assú também tenha sido dessa maneira. A abolição nessa freguesia não tenha acontecido por considerar a escravidão algo desumano, e sim por que não era algo mais viável para se sustentar naquela sociedade. Marcílio Falcão (2018, p. 32), afirma que "diversos foram os espaços de enunciação a favor da liberdade em uma nação cuja presença da mão de obra escrava começou a ser vista por aqueles que a combatiam, como um empecilho ao desenvolvimento do Brasil".

Assú acaba sendo influenciada por Mossoró, cidade que em 1883 fundou uma sociedade abolicionista e libertou os escravos. O papel de Mossoró para o movimento abolicionista na região é esclarecido por Falcão:

> Nesse sentido, Mossoró foi, para o movimento abolicionista cearense, a porta de entrada para alavancar a campanha na Província do Rio Grande do Norte, estendendo-se pela zona Oeste. Na verdade, a luta mossoroense pela liberdade dos escravos teve um triplo efeito. Na fronteira Oeste, com o Ceará, pressionou as cidades cearenses da Ribeira do Jaguaribe, especialmente, Aracati, São Bernardo das Russas, Limoeiro e Espírito Santo de Morada Nova, ao mesmo tempo em que se expandiu pelas cidades circunvizinhas e pressionou as áreas próximas a Natal, onde estava a maior quantidade de escravos na província (FALCÃO, 2018, p. 42).

Quanto à legitimidade dos cativos da freguesia do Assú, no período estudado, vale ressaltar que surgem raramente entre os registros, sendo a maioria de filhos ilegítimos. Só foram registrados 03 batismos de crianças cativas com a condição de filho legítimo. É importante ressaltar que ser filho ilegítimo não queria dizer no contexto da escravidão que as crianças não tivessem contato com o pai, convívio familiar ou com os padrinhos. Este último, surge com o ritual cristão do sacramento de batismo e vincula padrinho e apadrinhado.

> No ato do batismo o pároco deveria informar aos pais e padrinhos do batizando os laços que estes passavam a contrair a partir daquele momento. Pelo batismo os padrinhos ficavam sendo "fiadores para com Deus pela perseverança do batizado na Fé, e como por serem seus pais espirituais tem obrigação de lhes ensinar a Doutrina cristã e os bons costumes"; assim, aos "pais espirituais" cabia a formação moral e religiosa dos afilhados. (FREIRE, 2004, p. 5).

Bacellar (2011, p. 2) afirma que havia dois tipos de compadrio. O primeiro é em relação à condição social dos compadres e comadres, que poderiam ser uma escolha horizontal, ou seja, eram também escravos; o outro era vertical, que diz respeito à escolha de livres. O predomínio dos apadrinhamentos em Assú no período estudado era caracterizado como verticais.

Tabela 3–Compadres/ comadres na freguesia do Assú por condição social

TOTAL DE COMPADRES E COMADRES NA FREGUESIA DO ASSÚ POR CONDIÇÃO SOCIAL					
CONDIÇÃO HORIZONTAL		CONDIÇÃO VERTICAL		NÃO CONSTA	
Padrinho	Madrinha	Padrinho	Madrinha	Padrinho	Madrinha
05	07	100	84	03	17

Fonte: Acervo da Casa Paroquial de Assú/RN. Livros de Batismos, n. 9–n.13, 1868–1888.

O alto número de padrinhos e madrinhas livres entre crianças cativas pode ser considerada uma das estratégias usadas pelos cativos como uma forma de garantir certa proteção aos seus filhos ou até mesmo como um meio de se obter a liberdade por intermédio do padrinho, daí pode-se imaginar uma possível resposta para os raríssimos casos de senhores nessa condição. O caso da criança Maria é a

única exceção, filha da escrava Margarida, teve Antônio Vieira de Melo como seu proprietário e padrinho[42].

Uma observação importante a se fazer com relação ao apadrinhamento é que nem sempre os padrinhos e as madrinhas tinham a mesma condição social. Na freguesia do Assú, há dois casos em que os padrinhos eram livres e as madrinhas eram escravas.

Podemos encontrar ainda, casos em que os padrinhos e as madrinhas são da mesma família do proprietário ou se repetem entre os cativos do mesmo dono. A exemplo disso, poderíamos citar Joaquim José Frutuoso[43] e Irene Elvira de Vasconcelos Chaves[44], donos de escravos em que o padrinho de seus cativos se repete, ou Manuel Lins Wanderlei[45], que tem um membro de sua família como padrinho de mais de um dos seus escravos. É possível ainda que, nessas situações os proprietários possam ter interferido na escolha de seus escravos para os padrinhos de seus filhos.

Como foi colocado no início, nosso texto é introdutório sobre a investigação da escravidão em Assú, utilizando fontes paroquiais, mas podemos concluir que há uma clara necessidade de se cruzar fontes. As conexões realizadas com os demais registros eclesiásticos de casamento e óbito foram exemplos demonstrados. Essas fontes permitem ir além de uma macro história, pensando nos sujeitos individuais. Vale salientar também que, enquanto pesquisa exploratória, os levantamentos feitos dão margens para diversas pesquisas que envolvam o cotidiano e apadrinhamento de cativos na cidade de Assú, os dados

42 Acervo da Casa Paroquial de São João Batista de Assú/RN. 9º Livro de Batismo, 1868, p. 6.

43 Acervo da Casa Paroquial de São João Batista de Assú/RN. 9º Livro de Batismo, 1869, p. 33 verso. Acervo da Casa paroquial de São João Batista de Assú/RN 9º Livro de Batismo, 1871, p. 111 verso.

44 Acervo da Casa Paroquial de São João Batista de Assú/RN. 9º Livro de Batismo, 1869, p. 98 e 98 verso. Acervo da Casa Paroquial de São João Batista de Assú/RN. 9º Livro de Batismo, 1870, p. 90 verso.

45 Acervo da Casa Paroquial de São João Batista de Assú/RN. 9º Livro de Batismo, 1868, p. 10 verso.

que aqui trouxemos, nos ajudam tanto a perceber algumas tramas e estratégias usadas pelos cativos, como também ter uma noção da concentração de escravos na cidade.

REFERÊNCIAS

AMORIM, F. **Assu da minha meninice:** Memórias. Natal: Clima, 1982.

BACELLAR, C. A. P. Os Compadres e as comadres de escravos: um balanço da produção historiográfica brasileira. **AHPUH,** São Paulo, p. 1-11, julho. 2011.

BASSANEZI, M. S. Os Eventos vitais na reconstituição da História. *In:* LUCA, T. R.; PINSKY; C. B. (org). **O Historiador e suas fontes.** São Paulo: Contexto, 2009.

BOTELHO, T. R. Batismo e compadrio de escravos: Montes Claros (MG), século XIX. **LOCUS: Revista de História,** Juiz de Fora, v. 3, n. 1, p 108-115,

CHALHOUB, S. População e sociedade. *In:* CARVALHO, J. M. (coord.). **A Construção nacional:** 1830-1889. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. v. 2.

CUNHA, M. F. A legitimidade entre os cativos da Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Franca–Século XIX. *In:* ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 14., 2004, Caxambu, MG. **Anais** [...]. Caxambu, MG: ABEP, 2004. Disponível em: https://urless.in/KRgpB. Acesso em: 22 jul. 2020.

FREIRE, J. Compadrio em uma freguesia escravista: Senhor Bom Jesus do Rio Pardo (MG) (1838-1888). *In:* ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 14., 2004, Caxambu, MG. **Anais** [...]. Caxambu, MG: ABEP, 2004. Disponível em: https://urless.in/tlH4p. Acesso em: 22 jul. 2020.

FALCÂO, M. L. **No labirinto da memória:** fabricação e uso político do passado de Mossoró pelas famílias Escóssia e Rosado (1902-2002). 2017. 320 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

FREITAS, D. T. L. Intercalando olhares a partir dos registros paroquiais da Madre de Deus de Porto Alegre: a possível combinação entre macro e micro-história. **História: debates e tendências**, v. 14, n.1, p. 210-223, jan./jun. 2014.

GONÇALVES, N.C; LUZES, J.S; GONÇALVES, M. A. Práticas e História: dos arquivos para a sala de aula. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA, 8., Rio de Janeiro, 2008. **Resumos** [...]. Rio de Janeiro: Anpuh, 2008. p. 87-88.

SILVA, S. P. **Os Registros de batismo e as novas possibilidades historiográficas**. p. 1-13, jul. 2008.

PORTELA, D. F. Registros de batismo da Paróquia Nossa Senhora Penha de França: uma fonte para o estudo do cotidiano privado das crianças negras livres na província de São Paulo. CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 7., 2013, São Paulo. **Anais** [...]. São Paulo: SBHE, 2013. v. 1.

5 O FUTURO DO PASSADO: IMPRENSA E COMEMORAÇÕES NA FABRICAÇÃO DA MEMÓRIA SOBRE A LIBERTAÇÃO DOS ESCRAVOS EM MOSSORÓ (1883-1931)

Marcílio Lima Falcão

Em 1902, quando João da Escóssia[46] fez circular, pela segunda vez, o jornal *O Mossoroense*[47], e uma de suas primeiras ações foi republicar

46 João da Escóssia nasceu em 27 de maio de 1873 e faleceu em 14 de janeiro de 1919. Filho de Jeremias da Rocha Nogueira, João da Escóssia implementou algumas mudanças, como o uso de ilustrações a partir de xilogravuras (ESCÓSSIA ROSADO, 1992, p. 18).

47 Fundado em 17 de outubro de 1872, o Jornal *O Mossoroense* era representante do Partido Liberal, em Mossoró, defendia os interesses da maçonaria e sofria forte oposição do Partido Conservador local, dirigido pelo padre Antônio Joaquim Rodrigues. Essas rivalidades políticas se estenderam aos posicionamentos doutrinários e religiosos envolvendo o jornalista e a Igreja Católica. Para Jaime Hipólito Dantas, O Mossoroense passou por três momentos de funcionamento. A primeira fase (1872 a 1875) marca os conflitos com a Igreja Católica. Na segunda fase (1902 a 1935), foi dirigido por João da Escóssia (filho de Jeremias), que transformou a produção e circulação do jornal, ao utilizar xilogravuras e fazê-lo circular por três vezes na semana (antes circulava quinzenalmente). Além disso, transformou o jornal no órgão do Partido Republicano Federal. Na terceira fase, sob o comando de Lauro da Escóssia, começou a circular em 1946 e foi fechado em 1964, por

as matérias de o *Libertador,* um outro jornal, de origem cearense, que tratara sobre a libertação dos escravos em Mossoró, a 30 de setembro de 1883.[48] O interesse foi a inserção da trajetória familiar dos Escóssias[49], no imaginário político local, a partir de duas estratégias: a fabricação de uma memória assentada em um passado considerado republicano e abolicionista; e a construção de um calendário cívico municipal que aureolasse o 30 de setembro como a mais importante data comemorativa.

Entre os meios para a efetivação dessas estratégias estavam o cuidado de selecionar o que deveria ser escrito e comemorado, bem como a transformação de *O Mossoroense* em "guardião" do passado da cidade. Desse modo, por toda a primeira metade do século XX, o jornal foi o principal narrador e incentivador das comemorações dos feitos

---

conta da instalação do governo militar. Ao retomar suas atividades nos anos de 1970, O Mossoroense passou a ser dirigido por Lauro da Escóssia. Em 1977, Lauro vendeu o jornal à Família Rosado (DANTAS, 2002, p. 33-34).

48 O *Libertador* era o órgão da Sociedade Libertadora Cearense. Em seu primeiro número (01 de janeiro de 1881) fez uma análise da situação brasileira em meio à escravidão, apontando o número de escravos ainda existente no país e os pequenos avanços que a questão havia tido nos espaços de discussão. Aponta a lei, de 28 de setembro de 1871, como algo importante, mas que não conseguiu alavancar um processo mais consistente para a questão servil. Ademais, defendeu que "sua missão é de amor, mas não vem trazer a paz [...] a liberdade só combate com a espada, porque a tyrannia não cede à razão e nem conhece o direito". O lema em seu estandarte é tomado de empréstimo da Revolução Francesa e, em francês, concluiu o editorial: *allons, enfants de la patrie! Le jour de la gloire est arrivè!* (LIBERTADOR, Fortaleza, p. 1, 1 jan. 1881.

49 A origem da Família Escóssia foi permeada pelos atritos envolvendo a Igreja Católica e a Maçonaria. Em 1873, Jeremias da Rocha Nogueira (liberal e maçom) teve o batismo de seu filho negado pelo vigário Antônio Joaquim (representante do Partido Conservador), por serem os pais e padrinhos membros da maçonaria. Tal situação levou Jeremias Nogueira a batizar o filho na Loja 24 de Junho, com o nome de João da Escóssia Nogueira. Casado com Noemi Dulcila de Souza, João da Escóssia teve 12 filhos, entre eles Lauro da Escóssia, que dirigiu o jornal *O Mossoroense* de 1946 a 1977 (ESCÓSSIA ROSADO, 1998, p. 21-22).

gloriosos dos mossoroenses, dando lugar, em suas páginas, a novos acontecimentos, selecionados a partir da relevância político-social, nos cenários regional ou nacional e de acordo com a possibilidade de inclusão da participação de membros da Família Escóssia na narrativa jornalística.

Assim, a partir da circulação dos documentos sobre a abolição da escravidão e do mapeamento das transformações (apropriações e deslocamentos), ao longo do século XX, este artigo tem como finalidade analisar o papel da imprensa e das comemorações na fabricação da memória sobre a libertação dos escravos em Mossoró no período de 1883 a 1931.

5.1 O Guardião do passado

Por meio da leitura das folhas impressas número oitocentos, é possível afirmar que a reprovação à monarquia, em Mossoró, foi anterior à rejeição da escravidão. Em 1873, por exemplo, o jornal *O Mossoroense* utilizou o discurso da "Fala do Trono" para adjetivar o governo imperial como "imoral, corrompido" e responsável pelos "sofrimentos e dores da pátria" (O MOSSOROENSE, p. 1, 11 jan. 1873). Entre as críticas ao Império e a defesa da República, deu prioridade às matérias favoráveis aos liberais, tomando como adversário político local o Pe. Antônio Joaquim Rodrigues, líder do Partido Conservador, crítico ferrenho da maçonaria e representante local na Assembleia Provincial (ROSADO, 1992, p. 13).

Comandado por Jeremias da Rocha Nogueira, esse jornal apresentou-se como semanário político, comercial, noticioso e antijesuítico. Sua primeira fase, de 1872 a 1875, foi marcada pelas disputas políticas locais entre conservadores e liberais, o que contribuiu para a radicalização dos atritos entre os representantes da Igreja Católica (Pe. Antônio Joaquim) e a Maçonaria. Foi em *O Mossoroense*, portanto, que essa disputa teve sua maior expressão na imprensa local.

Ao retornar, em dezembro de 1902, o jornal se empenhou não somente em atacar a República, mas também em publicar documentos

sobre a libertação local dos escravos a partir do que foi impresso, no calor da hora, pelo periódico cearense *Libertador*. Essa atitude pode ser entendida como um meio de João da Escóssia requerer, para sua família, uma memória que lhes colocaria como vanguarda na luta pela República e trabalho livre no Rio Grande do Norte.

Por outro lado, esse esforço pode ser compreendido como uma nova forma de narrar o passado da cidade, selecionando, a partir dos objetivos políticos, fatos que moveriam a circulação do jornal em sua segunda fase (1902-1934). Nesse sentido, o uso das narrativas sobre o 30 de setembro de 1883 e sua aproximação da população, por meio de comemorações que sacralizaram civicamente o tempo e o espaço, são vistos como estratégias dos Escóssias para estabelecer a abolição local como marco da campanha abolicionista nacional.

No jornal *O Mossoroense*, a evocação desse momento como a principal referência sobre o passado da cidade ocorreu por meio da publicação de atas, telegramas, cartas, poesias, hinos, artigos e biografias dos abolicionistas. O conteúdo desses textos ia, desde a desaprovação à recém-criada República, até o exemplo que o passado da cidade propiciou a construção do imaginário sobre a abolição da escravidão.

Em parte, essas publicações se justificam pela relação que a família Escóssia mantinha com a Maçonaria – instituição que alavancou o processo abolicionista local. Entretanto, admite-se a hipótese de que essa tenha sido uma tentativa de estabelecer, no imaginário social, *O Mossoroense* como o guardião do passado da cidade, expresso em símbolos, ritos comemorativos, crenças, discursos e representações sobre a libertação dos escravos (PESAVENTO, 1995, p. 24). Por essa razão, os Escóssias teriam incentivado a construção do calendário cívico municipal e dado ênfase à valorização dos abolicionistas, o que resultou no esquecimento das formas de resistência dos negros à escravidão em Mossoró.

Esse processo de esquecimento foi imprescindível à produção de uma memória gloriosa do 30 de setembro de 1883. Foi um movimento de cima para baixo, com o completo controle político e midiático das Sociedades Libertadoras Cearense e Mossoroense e da Maçonaria. Assim, pois, a libertação dos escravos em Mossoró, como data

comemorativa, encontrou, na imprensa, seu lugar de circulação,[50] tendo como principal representante local *O Mossoroense,* que, no intuito de manter a circulação da documentação sobre o acontecimento e incentivar as atividades comemorativas anuais, retomou, em sua segunda fase, a narrativa sobre o assunto.

Amparada por comemorações e discursos cívicos, a memória a respeito da abolição em Mossoró, construída pelos Escóssias, no jornal, reafirma os abolicionistas como homens imbuídos de ideais civilizatórios. A boa imagem desses homens foi reforçada ainda pelo uso da memória histórica presente no jornal *Libertador,* que concedeu a eles o status de heróis da cidade.

Por trazer matérias detalhadas, o *Libertador* foi, de fato, significativo para o trabalho jornalístico dos Escóssias em prol da construção de um lugar para Mossoró na história nacional. Uma matéria que mostra sua influência é a que narra a ocasião da festa do 30 de setembro de 1883, publicada no mesmo dia da abolição mossoroense. De forma antecipada, o jornal cearense divulgou, em Fortaleza, todo o protocolo a ser seguido na manhã do evento, em Mossoró, antes mesmo que ocorresse a solenidade da entrega das cartas de alforria.

Narrada como a data áurea da municipalidade, o 30 de setembro representa o instrumento por meio do qual as elites locais, com destaque para os Escóssias, buscaram sua inserção no imaginário social e a conquista de um lugar no contexto político republicano do início do século XX. Nessa empreitada, contaram com o jornal, veículo de informação no qual divulgaram o avanço civilizatório como um dos elementos do seu discurso (*O MOSSOROENSE*, p. 3, 30 set. 1909).

Tal avanço, ao coadunar com o discurso do profícuo crescimento da cidade de Mossoró, serviu aos interesses das autoridades em usarem as festividades cívicas, tanto nacionais como municipais, como momento

50 O jornal *Correio de Natal* fez uma edição especial sobre a libertação dos escravos em Mossoró. Os textos exaltaram o feito mossoroense, a participação da Libertadora Cearense e a importância da abolição mossoroense para alavancar a campanha no Rio Grande do Norte (CORREIO DE NATAL, p. 01 - 04 30 set. 1883).

de exibição das "novidades do viver moderno, a exemplo do telégrafo, do jornal, da luz elétrica, do automóvel, que dará a Mossoró ares de modernidade" (FERNANDES, 2009, p. 26). Esses avanços foram acompanhados pelas transformações urbanas, entre elas: inaugurações de praças, jardins, pavimentação de ruas e outros equipamentos que refletiam as mudanças na vida social e política da cidade.

Com efeito, o simbolismo desses espaços de sociabilidade, juntamente com a ritualística e liturgia cívica das comemorações anuais do 30 de setembro, efetivaram a monumentalização dos documentos que referenciavam, a partir da abolição local, Mossoró como terra da liberdade. A monumentalização pode ser compreendida pela importância que seu uso passa a ter para as instituições promotoras das comemorações cívicas. No momento em que os documentos são utilizados, eles fazem parte das relações de força que compõe essas atividades comemorativas e possibilitam refletir sobre a memória coletiva a partir das relações de poder presentes em sua constituição (LE GOFF, 1996, p. 545). Ademais, mostram que a operacionalização do uso do passado pelos Escóssias ocorreu por meio da associação entre passado e presente, isto é, pelo regime de historicidade que via no passado os elementos de efetivação e crença no futuro promissor.

No jornal *O Mossoroense*, a cidade é revelada como centro irradiador de uma decisão estratégica à "transformação social" da nação. Além disso, produziu-se o discurso que pôs a liberdade como referência do passado de Mossoró. Percebe-se, então, que o dever de memória da família Escóssia obteve êxito porque atuou no espaço comemorativo, que funciona como "meio de combate contra a amnésia coletiva, ou melhor, como forma de luta pela produção (e reprodução) de uma nova memória, assim elevada a uma espécie de garantia da necessária articulação entre o passado, o presente e o futuro" (CATROGA, 2005, p. 109).

5.2 A Memória gloriosa

Agenciada por diferentes formas de narrar o acontecimento (atas, hinos, poesias, biografias etc.), a fabricação da memória que propôs

Mossoró como pioneira do abolicionismo nacional encontrou na relação passado/presente o espaço para que a comemoração não fosse monoliticamente a cristalização do passado, mas “uma transformação do presente, de tal forma que, se o passado aí for reencontrado, ele não fique o mesmo, mas seja também ele retomado e transformado” (DIEHL, 2002, p. 101). Sua importância se evidencia pela possibilidade de novas abordagens na (re)construção e ressignificação do acontecimento pelo ato comemorativo, por isso, mais do que lembrar os fatos, o uso jornalístico do passado fez das comemorações espaço de questionamentos da situação social e política republicana (KARNAL; TATSCH, 2011, p. 08-27).

> Bella e encantadora miragem – a República vinha para nós nimbada da luz mais explendente de felicidades incomparáveis, não assinalando unicamente, triunphal avanço para um estado de civilização mais recomendável, mas também uma phase garantidora de um bem-estar geral e ambicionado.
> Anteviamos a extraordinária elevação dos créditos e dos brios nacionaes, das honras e dignidades dos beneméritos servidores da pátria rehabilitada, a absoluta verdade da justiça inviolável, a excepcional grandeza desse mysterioso pedaço do continente americano, que parecia, no delírio de muitos, surgido dos mares e aparelhado n’aquelle mesmo dia para a grande vida invejável que o esperava.
> No entanto, não pode ser mais desalentador, mais terrível, o desmentido, irreverente que de tudo nos tem dado os homens e as cousas dominadoras em Nosso Paíz (O MOSSOROENSE, p. 1, 15 nov. 1904).

A República não trouxe o que o jornal tanto pregou contra a monarquia – a liberdade e a melhoria das condições de vida das camadas mais humildes. O saldo desolador, apresentado em *O Mossoroense*, refletiu o posicionamento dos Escóssias diante do naufrágio do sonho que a proclamação da República havia criado no tocante às “expectativas de renovação política de maior participação no poder por parte não

só de contra-elites, mas também de camadas antes excluídas do jogo político" (CARVALHO, 1987, p. 22).

A desilusão apresentada diante do novo modelo político favoreceu a investida de *O Mossoroense* na tentativa de inserir a cidade na escrita da história da nação por meio de seu passado glorioso. Desse modo, dados biográficos, textos e poesias de abolicionistas nacionais e locais, como José do Patrocínio, Paulo de Albuquerque, Damião de Souza Mello e Almino Affonso, apareceram com frequência nas páginas do jornal, especialmente nos anos iniciais da segunda fase de circulação (O MOSSOROENSE, p. 1, 16 fev. 1905).

O uso desses textos, ao fundamentar-se na memória comemorada sobre o 30 de setembro, contribuiu no sentido de evitar indagações sobre o processo de transição da escravidão ao trabalho livre em Mossoró, o que reforçava a oficialidade da narrativa jornalística de *O Mossoroense*. Entretanto, a campanha abolicionista esteve no mesmo diapasão com que os Escóssias insistiram em reprovar as práticas que marcaram a cultura política da Primeira República. Em outras palavras, a exaltação aos abolicionistas e ao 30 de setembro omitiu as condições sociais dos homens e mulheres cujo passado escravo continuou como mácula à condição marginal diante dos direitos sociais essenciais à efetivação da cidadania.

Essa situação confirmou, em nível local, que a incorporação dos ex-escravos da sociedade mossoroense no pós-abolição ficou restrita ao mínimo que seu status de livres podia lhes oferecer em um contexto marcado pela preservação do caráter desigual e hierarquizado da sociedade brasileira (MACHADO, 2006, p. 149).

Desse modo, até o final de sua segunda fase, os Escóssias intercalaram a publicação de documentos com a programação das comemorações da abolição. Na edição nº 55, por exemplo, o jornal comentou as comemorações do 30 de setembro e apontou a inauguração da Estátua da Liberdade, na Praça da Redenção, como:

> [...] um marco commemorativo que attesta que na memória de um povo não se extingue a lembrança dos feitos gloriosos dos seus antepassados, e, como uma eloquente ironia, servirá elle

> de motivo para apostrofarmos os tyrannos, sempre que para aquella effigie tivermos de lançar as nossas vistas, lembrando-nos da clamorosa injustiça de um governo, que entrega seu povo ao extermínio pela negra fome (O MOSSOROENSE, p. 2, 30 set. 1904).

Como referência ao 30 de setembro, a Estátua da Liberdade era o ponto de convergência na relação que *O Mossoroense* mantinha com a sociedade. Para além do jornal, outras instituições foram agregadas às solenidades da abolição da escravidão. Em 1909, o Grupo Escolar 30 de Setembro ficou a cargo das comemorações até a década de 1930.[51] As atividades desempenhadas pela escola começavam pela manhã, com um desfile até a Praça da Redenção, onde cantavam o Hino da Libertadora Mossoroense e declamavam poesias. Em seguida, saiam em desfile rumo às casas dos abolicionistas e das sedes dos jornais *O Mossoroense* e *Comércio de Mossoró* (O MOSSOROENSE, p. 1, 1910).

Durante anos, a comemoração do 30 de setembro ficou restrita às visitas à Estátua da Liberdade, às residências dos abolicionistas, inaugurações, realização do baile dos negros e às reuniões na Loja Maçônica 24 de Junho (O MOSSOROENSE, p. 1, 1910). A força da data comemorativa, no início do século XX, partiu dos interesses da Família Escóssia em associar sua trajetória política à campanha abolicionista, buscando, assim, a inserção no imaginário social, através da construção da dimensão nacional ao pioneirismo mossoroense. Sua importância foi tão grande que a relação era maior com a Lei do Ventre Livre[52] que com a Lei Áurea. Em muitas ocasiões, a memória

---

51 Essa escola foi criada em 15 de novembro de 1908, durante o Governo de Alberto Maranhão. Suas atividades iniciaram em maio de 1909 com Francisco Gurgel do Amaral, como seu diretor. Informação disponível em: http://ee30setembro100anos.blogspot.com/2010/04/um-breve-resgate-historico-da-escola-30.html. Acesso em: 12 out. 2018.

52 A aprovação dessa lei gerou muitas discussões políticas e necessitou que Rio Branco e seus aliados articulassem, com ambos os partidos, os múltiplos interesses que a libertação dos recém-nascidos do ventre das escravas

do Visconde do Rio Branco, tido no jornal como um dos responsáveis por impulsionador as ideias em torno do fim da escravidão, foi citada como o ponto de partida mais significativo à expansão da campanha abolicionista (COSTA, 2010, p. 54).

Nos discursos proferidos durante as comemorações, foi comum os representantes de O *Mossoroense* reforçarem esse posicionamento. Em 1910, Escóssia Filho leu um discurso para uma plateia de alunos e representantes das instituições públicas. O texto, de autor desconhecido, publicado no dia 09 de outubro, apontou a importância das comemorações e relacionou a trajetória jurídica da questão escravocrata ao 30 de setembro, a ponto de afirmar que a libertação dos escravos mossoroenses "representou um grande passo na jornada" que se iniciou em 28 de setembro de 1871 e foi concluída em 13 de maio de 1888.

> Esse legado glorificante de nossos antepassados de hontem, que nós hoje aqui osculamos com o mais carinhoso desvanecimento e, a mais enthusiástica aclamação traduz para nós, representantes da nova geração um padrão de cívica nobreza, modelo primoroso das conquistas do futuro.
> Eis, mocidade de Mossoró, vos que na frase do imortal cantôr dos escravos, sois o Moyses no Sinai, erguei a vossa fronte sobranceira ao morno bafejo da brisa de nossos verdes carnaubaes e de desta extendida sobre a arca santa de nossas brilhantes tradições, entoai o solemne compromisso de vossa atividade e másculas energias em prol da grandiosa tarefa da liberdade de nossa pátria, de que a emancipação dos captivos foi o prologo e a nossa verdadeira emancipação política será o complemento.
> Assim cumprireis o vosso dever com o passado e realizareis as esperanças do futuro.

---

refletiam naquele momento tanto sobre o lugar que a Coroa ocuparia na questão da escravidão, quanto em relação ao controle do processo abolicionista que deveria ser feito sem causar revoltas dos escravos. Era necessária uma solução moderada para a tranquilidade pública e para a confiança dos proprietários diante das atribulações que a abolição poderia causar.

> Viva o dia 30 de setembro!
> Viva Mossoró livre! (O MOSSOROENSE, p. 1, 1910).

O texto evidencia como a memória sobre o 30 de setembro transformou Mossoró em espaço de luta pela liberdade e tornou os Escóssias representantes desse discurso. Suas críticas repousaram sobre os vícios da política, retratados no clientelismo e no paternalismo, elementos característicos do regime republicano nas primeiras décadas, em termos de expansão dos direitos civis e políticos (CARVALHO, 1999, p. 45).

Diante desses posicionamentos, a busca pela legitimação do pioneirismo mossoroense no abolicionismo foi uma constante no exercício cotidiano do jornal dos Escóssias e nas instituições escolares, onde os discursos proferidos trouxeram à tona a memória sobre pessoas e lugares que, em seu conjunto, ficaram gravadas em poesias e outros documentos que listavam as ações dos que fizeram o 30 de setembro.

Na edição de 14 de maio de 1910, *O Mossoroense* apresentou o passado como herança e autointitulou-se como responsável pela sua manutenção na vida dos habitantes da cidade.

> Como sempre, passou esta gloriosa data esquecida, entre nós, que, entretanto, representamos papel tão saliente no movimento abolicionista, tendo sido Mossoró o 2º município livre em todo o vasto território do Brazil.
> Nem ao menos as repartições públicas se lembraram de hastear seus pavilhões como sempre faz O Mossoroense que, por todos os meios, procura levantar bem alto a gloriosa tradição que nos legou a nossa história política, censurando sempre os que fugirem ao cumprimento deste dever quase sagrado. [...] O dia '13 de maio' que é o prolongamento do 30 de setembro, a data mais gloriosa da história de nossa civilisação, deveria ser sempre lembrada em nossa terra, e, o despontar deste sol, acariciado pelos beijos reconhecidos do povo mossoroense, ao som do immorredouro Hymno Libertador (O MOSSOROENSE, p. 1, 1910).

Baseado na justificativa de que o 30 de setembro de 1883 foi o acontecimento local mais importante diante da história nacional, o jornal reivindicou um lugar para a libertação dos escravos no calendário cívico da cidade. Esse trabalho da família Escóssia torna evidente os interesses de associar a própria trajetória de Jeremias da Rocha Nogueira, patrono da família Escóssia, e de seu jornal, ao pioneirismo na luta que desembocou na campanha abolicionista.

O uso jornalístico do passado, feito por *O Mossoroense*, associou tanto a celebração do progresso, alardeada pela imprensa do início do século XX, quanto a crença de que o futuro promissor ainda encontraria, na exaltação do passado, o exemplo para sua realização (ELEUTÉRIO, 2008, p. 83-89).

Nessa perspectiva, a busca pela inserção da libertação dos escravos como data do calendário cívico da cidade seria, também, a incorporação da trajetória social e política da família Escóssia dentro do que foi considerado o mais importante momento da participação da cidade em nível nacional. Todo o empenho partiu do trabalho de jornalistas de uma cidade interiorana, eufóricos por uma exaltação que não encontrou nos principais centros do país ecos, e que se restringiu a ficar localizado e com pouca repercussão jornalística, daí o entendimento dos limites e significados do 30 de setembro para os Escóssias.

Esses limites e significados refletem o olhar que o próprio jornal possuía sobre o tempo social da cidade, uma vez que a relação entre passado e futuro continuavam a ser permeadas pelo exemplo que o passado teria na construção do futuro. Isso foi exposto em um contexto (início do século XX) em que as grandes cidades, como o Rio de Janeiro, passavam por consideráveis transformações, cuja percepção do tempo social, linear e orientado, tinha no "futuro, a redenção e, no passado, o esquecimento" (BARBOSA, 2007, p. 25).

A batalha pela memória expressa em *O Mossoroense* mostrou que, no início dos anos de 1920, a preocupação com os rumos das comemorações do 30 de setembro foi uma constante. Em meio ao enfraquecimento das comemorações, os Escóssias apelaram à população por uma maior participação nas festividades, tendo como justificativa a importância simbólica da data para a história local.

> Mossoró atravessa, positivamente, uma phase de decadência cívica, que urge remediar e remover, pela recordação systemathica e oportuna, em todos os centros e em todas as camadas populares, dos feitos patrióticos dos nossos antepassados. E nem de outra forma, nos mostraremos dignos, aos nossos próprios olhos, da herança que recolhemos e de que somos depositários e guardadores. A data anniversaria da abolição de todos os captivos residentes em território mossosoroense deveria ter sido outras manifestações de regosijo que não apenas a tradicional *soirée* dançante dos libertos e a festividade do "Democrata Club", a despeito de seu realce e imponência. As comemorações cívicas, para que alcancem a finalidade que se destinam, devem ter amplitude maior e repercussão mais extensa e mais larga (O MOSSOROENSE, p. 1, 1920).

Para os proprietários de *O Mossoroense*, ao chegarem aos clubes, as atividades comemorativas perdiam parte de sua publicidade e modificavam-se, tanto na ritualística como na essência necromântica de exaltação aos heróis do passado. No jornal, intensificou-se a retomada das comemorações com textos, como o do professor Joel de Carvalho, que enfatizou, a partir da narrativa do sofrimento dos negros escravos, a coragem e brilhantismo dos abolicionistas mossoroenses em desafiar a força dos proprietários de escravos.

> Os gemidos de dôr e de angustia que ecoavam no fundo das senzalas, tocava-lhes o âmago do coração, incitando-os, cada vez mais, ao triunfo do seu benemérito desiderato.
>
> A tribuna era liderada por Almino Afonso e a imprensa, por Jeremias da Rocha Nogueira, que ao lado de outros não menos entusiastas pela causa dominante, baniu os gládios da palavra, que eram como verdadeiras farpas flamejantes lançadas em praça pública, para devorar a dureza e a apatia dos adversários inconscientes da grande cruzada da maçonaria, a mater propulsora da liberdade dos povos, erguia também a sua espada de fogo a fulminar e partir os élos impiedosos (O MOSSOROENSE, p. 1, 1931).

Observa-se que a fabricação da memória sobre o 30 de setembro pelos Escóssias trouxe, em seu arcabouço, a necessidade de inserir nomes que, até então, não eram citados como abolicionistas, como o de Jeremias da Rocha Nogueira, falecido em 26 de junho de 1881.

Patriarca da família Escóssia, fundador de *O Mossoroense*, militante do Partido Liberal, e maçom, a memória de Jeremias da Rocha Nogueira, como abolicionista, era indispensável ao sucesso da estratégia de incorporação do passado abolicionista à trajetória dos Escóssias. Mas, ao ser apresentado como abolicionista, logo surgiram questionamentos, como o do jornalista José Martins de Vasconcelos. No artigo "*Adulterando a história sobre o 30 de setembro de 83 em Mossoró*", publicado no jornal *Correio do Povo*, o jornalista questionou a veracidade da inclusão de Jeremias Nogueira como abolicionista, alegando que ele não participara da campanha abolicionista (CORREIO DO POVO, p. 3, 1910).

Nesse aspecto, o processo de gestação da memória sobre Mossoró – cidade da liberdade – ganhou forma e sentido na evocação de um passado que teve como cerne os interesses de uma família que buscou um lugar na história da cidade. Entretanto, essa memória abolicionista não está restrita aos homens que lutaram pelo fim da escravidão, nela cabem também a idealização do "bom escravo", como foi narrado pelo professor Joel de Carvalho.

> Rompem-se afinal as cortinas do firmamento azul, e no horizonte fulgidos da terra invicta de Rafael Mossoroense da Glória, surge a aurora radiosa para ouvir o epinício altissonante da grande vitória.
>
> Era o 30 de setembro de 1883, que raiava grandioso e límpido como o sol brasileiro, ao ruído triunfal das grilhetas partidas.
>
> Estavam libertos todos os escravos do nosso município, "Rafael, tú doravante és livre como o vento que sibila nos leques das nossas carnaubeiras!" – Disse o grande tribuno, ao dar áquelle a alcunha de Mossoroense da Glória.
>
> Não sei se pode desejar feito mais sublime, episódio mais heroico, do que esse que nos legaram, num exemplo altiloquente de amor e de civismo aquele pugilo de espartanos tão nobres quão juntos,

> que hoje constituem a relíquia imperecível dos nossos dias e dos dias de amanhã.
> Sejam, pois, benditos, muitas vezes benditos, hoje e sempre, esses "varões de Plutarco", que a 30 de setembro de 1883, escreveram com o gladio de seu feito de gigante, no bronze maciço da nossa História, essa tríplice legenda – Liberdade, Igualdade, Fraternidade (O MOSSOROENSE, p. 1, 27 set. 1931).

Símbolo das articulações que desembocaram no fim da escravidão e dos desdobramentos que suas ações passaram a ter com o famoso Clube dos Espartacos, similar ao Clube do Cupim, em Recife, Rafael Mossoroense da Glória é a idealização do ex-escravizado que agradece e honra a atitude das autoridades que o libertaram.

A referência ao Clube do Cupim no Recife é uma associação às atividades desenvolvidas pelo "Clube dos Espartacos em Mossoró – dar abrigo e amparo aos escravos" que chegavam a Mossoró. Na correspondência que os abolicionistas mossoroenses escreviam aos abolicionistas pernambucanos, a alusão ao transporte de libertos e as pressões pós-libertação local mostram como a libertação dos escravos em Mossoró manteve a tensão que a questão abolicionista propiciava e estava longe de ser resolvida por completo. Em carta enviada ao comerciante pernambucano João Ramos, em 28 de maio de 1884, Joaquim Bezerra da Costa Mendes (presidente da Sociedade Libertadora Mossoroense) expõe sua constante luta em prol da libertação nas áreas circunvizinhas e, por conta disso, afirma que continua "lutando com os infames e nojentos negreiros não só do interior como daqui! Ainda que nesta terra não tenha mais escravos!" (GALVÃO, 1982, p. 17).

Na correspondência, negócios e ideias estão juntos do comerciante abolicionista mossoroense. A luta para manter a empresa de compra de algodão e venda de produtos nacionais, mediante os obstáculos comerciais, advindos por partilhar posicionamentos sociais e políticos diante dos ideais abolicionistas, era uma constante (ROSADO, 1989, p. 36). A vida do comerciante pagou o ônus dos posicionamentos abolicionistas à medida que o esforço em encontrar parcerias na capital pernambucana era permeada pela necessidade de abertura de crédito

para manter o fluxo comercial com o interior do oeste da Província do Rio Grande do Norte.

Joaquim Bezerra da Costa Mendes é exemplo dos atritos que marcaram a libertação dos escravos mossoroenses. Mesmo com um pequeno fluxo de escravos, Mossoró era o centro econômico irradiador do oeste, como tal, mantinha os vínculos socioeconômicos que a escravatura gerou, como foi o caso do comércio interprovincial que deslocou grande parte da mão de obra escrava das Província do Norte para São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro.

Com todo esse trânsito, Mossoró possuía particularidades viáveis à construção do processo libertário: era praça comercial; possuía poucos escravizados e suas autoridades políticas e jurídicas possuíam contato com as ideias abolicionistas, quer com sociedades libertadoras, como era o caso da ligação com a Sociedade Libertadora Cearense, quer com as ideias abolicionistas que circulavam entre as autoridades jurídicas locais, como o juiz Alcebíades Dracon. Com o apoio das principais autoridades locais e os interesses abolicionistas dos cearenses na Província do Rio Grande do Norte, a libertação dos escravos em Mossoró limitou-se às inclinações de sua elite em prol dos princípios do progresso que o trabalho livre representava naquele momento, ficando os ex-escravizados sem os meios necessários ao exercício da cidadania (CARVALHO, 2015, p. 57)

Assim, as narrativas jornalísticas sobre as comemorações da libertação dos escravos em Mossoró, especialmente no jornal *O Mossoroense*, evidenciam que, junto à lembrança do ato comemorativo, construíam-se os meios para esquecer resistências, tensões e limites à medida que se produzia, em nível local, uma memória gloriosa sobre o pioneirismo da cidade em uma das grandes questões das últimas décadas do Império, a abolição da escravidão.

REFERÊNCIAS

13 DE MAIO. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 1, 14 maio 1910.

15 DE NOVEMBRO. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 1, 15 nov. 1904.

30 DE SETEMBRO. **Correio de Natal**, Natal, p. 1-4, 30 de set. 1883.

30 DE SETEMBRO. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 3, 30 set. 1909.

30 DE SETEMBRO. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 1, 9 out. 1910.

30 DE SETEMBRO. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 1, 4 out. 1920.

A FALLA do Throno. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 1, 11 jan. 1873.

A ESTÁTUA da Liberdade. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 2, 30 set. 1904.

BARBOSA, M. **História cultural da imprensa**: Brasil – 1900-2000. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

CARVALHO, J. M. **Os Bestializados**: o Rio de janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CARVALHO, J. 30 de setembro. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 1, 27 set. 1931.

CARVALHO, J. M. **Pontos e bordados**: escritos de história e política. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

CARVALHO, J. M. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 19. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CATROGA, F. **Nação, mito e rito**: religião civil e comemoracionismo (EUA, França e Portugal). Fortaleza: Edições NUDOC; Museu do Ceará, 2005.

COSTA, E. V. **A Abolição.** 9. ed. São Paulo: UNESP, 2010.

DANTAS, J. H. **A Imprensa em Mossoró**. Mossoró: Fundação Vingt-Un Rosado, 2002.

DIEHL, A. A. **Cultura historiográfica:** memória, identidade e representação. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

ELEUTÉRIO, M. L. Imprensa a serviço do progresso. *In:* MARTINS, A. L.; LUCA, T. R. (org.). **História da imprensa no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

FERNANDES, P. R. **Mossoró**: uma cidade impressa nas páginas de O Mossoroense (1872-1930). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2009.

GALVÃO, J. B. **Subsídios para a história da abolição do cativeiro no Rio Grande do Norte**. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 1982. (Coleção Mossoroense).

JOSÉ do Patrocínio. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 1, 16 fev. 1905.

KARNAL, L.; TATSCH, F. G. A memória evanescente. *In:* PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. (org.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2011.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: UNICAMP, 1996.

MACHADO, H. F. Imprensa e identidade do ex-escravo no contexto do pós-abolição. *In:* NEVES, L. M. B.; MOREL, M. P.; FERREIRA, T. M. B. C. (org.). **História e imprensa**: representações culturais e práticas de poder. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj, 2006.

PESAVENTO, S. J. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n. 29, 1995.

PROGRAMA. **Libertador**, Fortaleza, p. 1, 1 jan. 1881.

ROSADO, C. A. E. **Escóssia**. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 1998. (Coleção Mossoroense. Série C, v. 989).

ROSADO, C. A. E. **Síntese histórica de O Mossoroense**. Mossoró, RN: Fundação Guimarães Duque, 1992.

ROSADO, J. V. **Repercussões pernambucanas do movimento abolicionista mossoroense**. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 1989. (Coleção Mossoroense. Série B, v. 507).

VASCONCELOS, J. M. Adulterando a história sobre o 30 de setembro de 1883 em Mossoró. **Correio do Povo**, Mossoró, p. 3, 4 out. 1910.

6 SERTANEJO NORTE-RIO-GRANDENSE MIGRANTE E SUA RELIGIOSIDADE NA PRIMEIRA REPÚBLICA

Lemuel Rodrigues da Silva

O texto aqui apresentado é parte de uma pesquisa que se propôs mostrar a relação entre discurso de salvação e migração e que tomou como referência as experiências de famílias que migraram do oeste do Estado do Rio Grande do Norte, na década de 1930, para o sul do Ceará, mais precisamente para o Arraial do Caldeirão, sítio pertencente ao Padre Cícero e administrado pelo Beato José Lourenço.

Antes de entrarmos na discussão sobre a religiosidade dos sertanejos, faremos uma reflexão sobre cultura popular, o que nos dará consistência ao percurso que iremos traçar. Para isso, tomaremos como base algumas obras que discorrem acerca da temática e levantaremos alguns questionamentos quanto à visão dos sertanejos em relação à sua religiosidade e o modo como os setores do clero católico tratavam essa questão.

Se tomarmos como referência Chartier (1995, p. 1), segundo o qual a cultura pode ser concebida, dentre outra maneiras, "como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irredutível à da cultura letrada", veremos que a cultura religiosa dos sertanejos, como é interpretada em boa parte da produção historiográfica, remete-nos a essa concepção.

O autor propõe o conceito de cultura através da categoria de *apropriação* e *representação*. A primeira noção nos remete a uma ideia de consumo, que se faz presente a partir da maneira como será utilizado aquilo que é imposto. A segunda noção nos revela o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade é construída, pensada, dada a ler por grupos e agentes sociais distintos. No entanto, é preciso lembrar que, ao longo da história do ocidente cristão, a cultura popular nunca esteve totalmente desmembrada da cultura letrada, seja a literatura, a religião ou os costumes, como as danças, crenças, devoções etc. Estabelecer uma rígida separação entre elas é omitir suas semelhanças, já que é comum nos depararmos com as narrativas sobre a cultura medieval europeia de costumes com elementos culturais que transitavam entre os diversos segmentos sociais.

Peter Burke (1989, p. 207-208) nos mostra que, "em 1500, a cultura popular era a cultura de todo mundo" e só por volta de 1800 ocorreram, em algumas regiões da Europa, mudanças no comportamento cultural por parte de setores elitizados da sociedade, como o clero, a nobreza, os comerciantes, motivados por uma nova visão de mundo. O autor trabalha com a ideia de hierarquização da sociedade entre a classe subalterna e a elite. Assim como as classes, a cultura também estaria dividida entre a não oficial, das classes subalternas, e a cultura oficial, que pertenceria à elite.

Mesmo apontando para uma divisão de cultura, a partir da hierarquização das classes, ou seja, a cultura como produto de uma situação de classe, Burke revela que, tanto a maioria da população quanto a pequena parcela erudita, compartilhavam de elementos presentes na cultura popular. A elite mantinha uma relação muito próxima com os segmentos subalternos, participando das festas de rua e carnaval juntamente com esses grupos. Isso significa dizer que, ao longo dos tempos modernos, a renascença, as reformas religiosas e a ilustração, provocaram gradativamente o distanciamento entre a cultura popular e a letrada, no entanto esse distanciamento não implicou uma ruptura. Nesse contexto, reafirmamos que a mudança no comportamento não pode ser vista como uma ruptura, isso porque os limites de fronteira

entre o popular e o letrado são frágeis, o que garante uma permanente e forte interação entre ambas.

Se retornarmos as considerações feitas por Chartier, perceberemos que, ao historicizar a evolução das relações sociais no que diz respeito à cultura popular e a imposta pela Igreja e pelo Estado, o autor nos remete a vários momentos históricos diferentes e que fogem a um esquema pré-estabelecido de um marco temporal, separando uma cultura de outra; isto é, perceberemos a existência de "uma suposta idade de ouro da cultura popular, onde essa aparece como matricial e independente, e épocas onde vigoram censura e coação, quando ela é desqualificada e desmantelada" (CHARTIER, 1995, p. 2).

Assim como Burke trabalha o final do século XVIII como marco nas mudanças na Europa, Le Goff, citado por Chartier, reconhece antes de 1200 o "crescimento de uma cultura popular leiga que vai aproveitar o espaço criado, nos séculos XI e XII, pela cultura da aristocracia leiga, ela mesma toda impregnada do único sistema cultural então disponível fora do sistema clerical, precisamente o das tradições folclóricas" (CHARTIER, 1995, p. 3). Além disso, no século XIII, teríamos outra mudança nos perfis cultural na Europa. Portanto, na mesma linha de raciocínio de Chartier, homogeneizar o discurso de ruptura cultural na Europa, estabelecendo um marco transitório, parece-nos menos importante do que compreender "como em cada época, se elaboram as relações complexas entre formas impostas, mais ou menos constrangedoras e imperativas, e identidades afirmadas, mais ou menos desenvolvidas e reprimidas" (CHARTIER, 1995, p. 3).

Descrever a cultura popular e a letrada, tomando como referência suas diferenças e o estabelecimento de um marco regulatório, gera uma omissão daquilo que consideramos essencial para sua compreensão, que é a capacidade de ambas promoverem entre segmentos sociais distintos o processo simultâneo de aculturamento.

Carlo Ginzburg também dará grande contribuição ao nosso estudo, uma vez que sua vasta obra aborda com bastante precisão a temática da cultura popular. Na introdução de *O queijo e os vermes*, Ginzburg evidencia a ideia de circularidade formulada por Bakhtin (1999) – muito embora apareça, na obra de Bakhtin, de maneira implícita, uma

vez que o autor priorizava em seus estudos as oposições em detrimento das interpenetrações culturais entre as classes. Ginzburg afirma que, "entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas" (GINZBURG, 1987, p. 12).

Inspirada na Antropologia Cultural, Ginzburg formula uma visão original de cultura popular que não se confunde com cultura imposta às classes subalternas pelas classes elitizadas, nem tampouco aponta para um triunfo de uma cultura original das classes populares sobre os projetos aculturadores das elites letradas. Na sua concepção, a cultura popular se define pela sua oposição e também pelas relações que mantém com a cultura letrada das classes dominantes, que é filtrada pelas classes subalternas de acordo com os seus próprios valores e condições de vida. Ginzburg observa que a cultura não é estanque e estática, muito menos deve se trabalhar com marco regulatório numa suposta supremacia entre uma cultura e outra, devido ao seu caráter dinâmico e sua faculdade de "circular" entre os setores da sociedade.

Os modelos de interpretação citados acima nos dão uma noção da dimensão e das possibilidades de se trabalhar com a temática da religiosidade sertaneja, seja através do pensamento de Chartier – sustentado no conceito de apropriação e representação – ou através de Ginzburg – que utilizou, com muita propriedade, o conceito de circularidade cultural.

É a partir da ideia de circularidade cultural que iremos buscar a compreensão da religiosidade sertaneja, tema sempre presente nas discussões sobre a atuação da Igreja Católica no Brasil, ora apresentada como uma anomalia, fanatismo, fetichismo, ora como elemento de luta contra a opressão. As opiniões são as mais diversas e levam, às vezes, a conclusões carregadas de preconceitos.

A temática – que apresenta diversas denominações, tais como religiosidade popular, catolicismo popular, cristianismo moreno – já foi bem trabalhada por autores como: Suss (1979), Beozzo (1982), Azzi (1987), Hoornaert (1991), dentre outros que apresentaram seus conceitos e promoveram amplos debates em torno da questão.

Se tomarmos como referência Beozzo (1982, p. 145), veremos que o autor defende a ideia de religiosidade popular como um "patrimônio de classes sociais exploradas e oprimidas". O autor divide as crenças conforme o nível social, estabelecendo uma hierarquização, uma divisão da cultura, de acordo com a posição dos grupos que a detém. Tal afirmação demonstra um caráter preconceituoso, primeiro porque divide as crenças religiosas baseando-se na posição social do fiel – por isso é que as camadas mais pobres demonstram sua fé de uma maneira instintiva, fugindo das regras pré-estabelecidas pelo catolicismo oficial; segundo porque apresenta um conceito de popular como algo que não representa a realidade do Brasil, tendo em vista o caráter mestiço de nossa gente e de nossa cultura. Vendo dessa forma, o caráter popular da religiosidade nada mais é do que uma representação de memória coletiva dos segmentos subalternos, uma manifestação supersticiosa e vulgar de crenças.

Outros autores propõem uma concepção diferenciada para o termo. Suss (1979, p. 28), afirma que:

> A aculturação horizontal de diversas culturas entre si é possível com muito mais rapidez do que o intercâmbio vertical entre o povo e a elite dentro do mesmo círculo cultural. Disto se deveriam deduzir conclusões muito importantes sobre a presença da Igreja numa cultura da pobreza.
>
> O conceito "catolicismo popular" na extensão em que é usada aqui [...] abrange todos os costumes e vivências religiosas do povo, sejam eles de origem africana, indiana, protestante, católica, espírita ou pagã.

O autor nos conduz a uma relação intercultural, apontando para as diversas origens étnicas da formação da população brasileira. A origem do sertanejo está nas populações nativas e de outros grupos que se integraram, como o povo oriundo de diversas regiões da África, com diferentes formações culturais e religiosas; e da Europa, de onde recebeu forte influência cristã católica e judaica. Essa integração é o que consolida o caráter mestiço da religião cristã no Brasil, não cabendo,

portanto, conceitos que venham a dividir os segmentos sociais a partir de suas crenças, como assinala Beozzo.

Podemos apresentar, como características da religiosidade popular, as preces, devoções e peregrinações – todos esses elementos fazem parte do universo do fiel, independentemente do nível social. Sendo assim, a fé e suas formas de demonstração não podem ser definidas tendo como referência categorias sociais. O que pode ser identificado como diferente em determinados grupos de religiosos são as manifestações de fé, que podem apresentar momentos de exaltação durante as louvações ou demonstrar afeto por algum santo. Esse tipo de comportamento também não implica numa afirmação de que seja particular das classes subalternas, haja vista a dificuldade de diferenciar a origem social, por exemplo, dos romeiros que se dirigem a Juazeiro do Norte, no Ceará, durante as romarias em nome de Nossa Senhora das Dores ou do Padre Cícero.

Não podemos esquecer que o Brasil herdou de Portugal um caráter místico, uma vez que o colonizador se manteve fiel a algumas das tradições medievais em detrimento da incorporação do espírito burguês. Assim, deparamo-nos com uma situação de transposição do mundo feudal de alguns comportamentos culturais que vão marcar profundamente o processo de formação da cultura brasileira. Daí, encontrarmos, na Europa, situações que nos remetem, juntamente com as culturas nativas, indígenas e africanas, a origem da religiosidade popular no Brasil, como declara Huizinga (1996, p. 174):

> Enquanto a profunda devoção se encontrava ainda centrada em Cristo e sua mãe, uma multidão de crendices e fantasias enxameava em volta dos santos. Tudo contribuía para torná-los familiares e quase vivos. Vestiam-nos com trajos populares. Todos os dias se encontravam os 'Senhores' S. Roque e S. Jaime nas pessoas vivas dos peregrinos e de doentes.

Diante disso, percebemos nos fiéis uma característica singular da religião que a faz popular pelo seu caráter sincrético, os aspectos

devocionais são apresentados pela magia simbólica em detrimento dos ditames da ortodoxia.

A herança portuguesa, na formação cultural do brasileiro, vai marcar sua história e sua religiosidade. O caráter popular dessa religiosidade se dá, então, pela aproximação do fiel com o sagrado, do vivido em oposição ao doutrinal, sem interferência do clero. Desse modo, a oração, a prece, a penitência e a devoção se constituem como alimentos espirituais do fiel.

Em sua obra *Religião e dominação de classe*, Pedro Ribeiro (1985, p. 114) nos remete a esse universo marcado pela presença dos santos:

> Os santos são as representações fundamentais do catolicismo popular. Concebidos como seres pessoais e espirituais, dotados de poderes sobrenaturais, eles são tidos como capazes de exercer influência sobre o curso da vida e da natureza. A noção popular é muito mais abrangente do que a dos santos canonizados, pois ela compreende também os diversos títulos de vocacionais de Jesus e de Maria, as almas de defuntos e figuras mais ou menos lendárias. Cada um desses seres espirituais pode conceder graças e proteção celestiais a quem lhe dedica culto ou invoca sua proteção. Assim, o catolicismo popular conhece uma multidão de santos, desde aqueles oficialmente reconhecidos pelo magistério eclesiástico até santos locais cujo culto não dura mais do que duas ou três gerações.

O caráter terreno da santificação desses personagens implica a aproximação real deles com os problemas vivenciados pelo fiel. O crente busca fortalecer a sua fé através da certeza de que o santo escolhido, para defender e resolver suas questões, tem consigo uma identidade cultural, como bem citou Ribeiro ao apontar o Padre Cícero como uma dessas divindades – embora o cenário atual de devoção sobre o padre de Juazeiro já tenha demonstrado, ao contrário do que previu o autor, que a realidade religiosa vivida ao redor de Padre Cícero não se constitui em “santo” de “duas ou três gerações, mas remete para uma perpetuação em torno de sua devoção”.

Esse caráter devocional e penitencial vai se acentuar com o trabalho missionário desenvolvido pelas Santas Missões a partir do século XVII, em especial com os oratorianos e os capuchinhos franceses, que tiveram um papel significativo na aproximação da Igreja com os fiéis que viviam distantes dos núcleos urbanos. Não pretendemos concentrar nossa discussão em torno do papel exercido pelas Santas Missões junto às comunidades sertanejas, apenas queremos ressaltar que esses missionários se tornaram uma referência para os sertanejos ao assumirem a vida itinerante e desenvolverem ações comunitárias ao lado dos fiéis, não se furtando, inclusive, ao trabalho braçal e se igualando na pobreza e nas necessidades materiais. Esse comportamento os aproximava cada vez da realidade vivida pelos fiéis, passando a existir uma cumplicidade que fazia deles homens comuns e uma liderança espiritual e política.

Se formos estabelecer, como elemento para a compreensão da religiosidade dos sertanejos o seu caráter de independência em relação à doutrina oficial e da hierarquia eclesiástica, chegaremos a uma compreensão que nos dará suporte para explicar os fatores que levaram centenas de famílias a migrarem rumo às comunidades lideradas por padres, beatos ou conselheiros, dando origem aos movimentos sócio-religiosos nos sertões do Nordeste.

A conduta dos sertanejos, no que diz respeito ao aspecto religioso, deve-se muito a sua relação com esses missionários que atuaram no final do século XIX e na primeira metade do século XX, além do acesso daqueles que eram alfabetizados a algumas obras como: *Missão Abreviada* e *Imitação de Cristo*. Tais obras, herança da *"Devotio Moderna"* lusitana seiscentista, constituíam-se em manuais de ensinamento da doutrina cristã e tornaram-se populares nos sertões através desses missionários.

A *Missão,* escrita pelo padre oratoriano de origem portuguesa Manoel José Gonçalves Couto (1819-1897), teve sua primeira edição no ano de 1859 e tinha por objetivo, como expõe o próprio autor na capa:

> Para despertar os descuidados, converter os pecadores e sustentar o fructo das Missões. É destinado este livro para fazer oração, e instrucções ao povo, particularmente povo d'aldeia.

> Obra utilíssima para os parochos, para os capelães, para qualquer sacerdote que deseja salvar almas, e finalmente para qualquer pessoa que faz oração pública.

A obra tem mais de setecentas páginas e é dividida em quatro partes, mais um aditamento no final. A primeira parte é voltada para meditação em torno de vários assuntos, como: vocação religiosa, pecado, morte, juízo final, além de orações e ladainhas; a segunda prioriza as instruções extraídas dos evangelhos; a terceira são reflexões morais tiradas da sagrada paixão de Cristo; a quarta parte são relatos de vida dos santos e orientações de como proceder numa missa; e, no aditamento, a obra orienta e chama atenção para as práticas cristãs.

Outra preocupação do autor diz respeito ao avanço dos protestantes e, por conseguinte, justifica a necessidade de expandir a leitura de sua obra através do seguinte argumento:

> Ora, como os inimigos da Religião espalham por toda a parte, e com a maior actividade, os seus maus livros para assim destruírem o catholicismo, nós devemos fazer outro tanto em favor da Religião e da Igreja, e pelo amor de Deos, ás almas e á Religião, que espalhem estes livros; não por via de interesse que d'elles me resulta, pois já se sabe que não correm por minha conta; mas sim para que em toda a parte se plante a Oração, a frequencia dos Sacramentos, a santificação dos dias sagrados, e especialmente para que ninguem se deixe illudir da incredulidade e do protestantismo. (COUTO, 1868, p. 5-6)

O autor não esconde sua preocupação com a penetração de obras e missionários protestantes no país, por isso exorta os fiéis a combater aqueles julgados como "inimigos da Religião" numa verdadeira cruzada antiprotestante. Com esse apelo, o texto toma uma conotação mais agressiva para com os fiéis, uma vez que a sua luta não se restringiria apenas à busca pela salvação de sua alma, mas também a uma eterna vigilância em torno da ameaça protestante. Mas esse apelo não é o

ponto essencial da *Missão*; a observação foi feita com o intuito de contextualizarmos o momento de sua construção e publicação.

A referida obra teve importância crucial na formação cultural e religiosa dos sertanejos, não pelo seu discurso antiprotestante citado acima, mas por se tratar de um manual bastante utilizado pelos missionários nas Santas Missões, devido à linguagem e mensagem de fácil compreensão, mesmo entre aqueles que não eram alfabetizados, chegando a ser considerada uma verdadeira bíblia entre os fiéis.

Hoornaert (1973, p. 77-87) ao analisar a obra, em confronto com a Sagrada Escritura, aponta algumas lacunas e limitações em seu texto, dentre elas:

> a redução da mensagem cristã ao âmbito estritamente individual e moral; a exaltação unilateral da obediência e penitência como virtudes cristãs, e a quase identificação entre 'vida cristã' e 'vida de piedade' (pietismo).

Sobre a primeira observação o autor assinala:

> O fato é que, ao longo das setecentas páginas da "Missão Abreviada", tem se a impressão que a *religião cristã consiste na arte de salvar a sua alma*. Esta perspectiva reduz tudo: o evangelho se torna uma colação de histórias edificantes, a moral engole a mensagem do Reino de Deus, Cristo se torna instrumento no caminho da salvação individual, a Igreja nem entra em consideração (HOORNAERT, 1973, p. 77-87, grifo nosso).

O autor também analisa com detalhes cada uma das observações feitas no estudo comparativo, elaborado por ele em relação às mensagens contidas na *Missão* e na *Sagrada Escritura*. Limitar-nos-emos à primeira análise por se tratar de uma abordagem que levanta o tema em torno do discurso da salvação da alma, ponto principal de nosso estudo e que está mais presente na memória dos sertanejos, que tinham conhecimento da existência desse livro e de sua mensagem.

O acesso à referida obra nos levou a constatação apontada por Hoornaert, com a qual concordamos. Mas é viável acrescentar a objetividade de sua mensagem, bem como o fato de atender ao seu propósito: tornar acessível aos fiéis de todos os segmentos sociais a palavra de Deus através de um discurso agressivo, dominador e autoritário, fazendo valer a proposta de cristianização dos povos colonizados.

Já a obra *Imitação de Cristo* tem sua primeira edição latina manuscrita datada de 1419, foi escrita pelo monge agostiniano Tomás de Kempis (1380-1471) no período em que viveu no Mosteiro de Sant'Ana, localizado em Zwolle, distrito de Utrecht, na Alemanha. A obra caracteriza-se pelo seu gênero devocional e apresenta-se com uma espécie de guia espiritual e unificador das práticas cristãs católicas. Além disso, afigura-se como um verdadeiro tratado de moral cristã. A descrição mais objetiva da obra pode ver compreendida no prefácio (1979, p. 5):

> [...] o mais velho dos livros de leitura permanente. Tem cinco séculos de vida e de ação nas consciências, nos corações e nas almas. Durante estes quinhentos anos, seus textos simples, mas profundos, consolam, aconselham, nutrem o espírito e lapidam os sentimentos da humanidade.
> [...] nenhum outro livro, místico ou profano, pôde reunir textos que, a partir da singeleza, fossem animados por linguagem tão direta e tão penetrante, tão capaz de arrebatar, de conter e de salvar.

Trata-se, portanto, de um livro de formação espiritual, usado com um fim educativo, interpretando os valores cristãos e orientando suas práticas. A obra se constitui num dos mais antigos textos religiosos de leitura intensiva, sendo, inclusive, considerada uma segunda Bíblia, igualmente traduzida para inumeráveis línguas vernáculas e o latim.

A obra é dividida em quatro partes, chamada de *livros*, na qual cada uma versa sobre uma temática, a saber: no primeiro livro encontra-se um aviso útil para a vida espiritual, convidando o leitor para refletir sobre humildade, verdade, prudência, resistência a tentações, dentre outros temas; o segundo livro apresenta uma exortação à vida interior,

através dele nos deparamos com ensinamentos sobre a bondade humana, a pureza, a amizade familiar com Jesus, a gratidão pela graça divina; no terceiro livro vem a consolação interior, o fiel fica diante de Cristo num diálogo silencioso sobre como andar no caminho de Deus, sobre o desprezo do mundo, sobre tolerância e sobre a renúncia a toda ambição, dentre outros assuntos; o quarto, e último livro, evidencia o sacramento do altar, no qual o fiel é exortado à sagrada comunhão.

Como essas obras podiam formar e informar num universo como os sertões do Nordeste, composto por uma população quase que totalmente analfabeta? Como tais ensinamentos podiam ser transmitidos e assimilados por essa população? Para responder essas questões, faz-se necessário retornar às formulações teóricas de Chartier sobre apropriação e representação, uma vez que é preciso lembrar a existência de um leitor entre o livro e de um público ouvinte, no caso os sertanejos analfabetos.

A leitura é por si só, geradora de novas práticas sociais, seja ela realizada de forma individual em recinto fechado ou de forma coletiva em espaço público. Se uma obra é lida para um público alfabetizado, seu conteúdo poderá ser rediscutido, mas se essa leitura for feita para um público analfabeto? Não se via muita possibilidade de rediscussão em torno de seu conteúdo, o que levava a uma imposição da interpretação do leitor. Sendo assim, a leitura e propagação do conteúdo desses livros para a população sertaneja analfabeta proporcionou inúmeras interpretações acerca dos temas ali tratados, que passaram a fazer parte de seu universo de conhecimento e, com certeza, foram repassadas para outras gerações a partir da tradição oral.

A leitura dessas obras nos foi fundamental para compreender algumas questões colocadas pelos entrevistados em relação às suas crenças, dentre elas a convicção de que a religião cristã consiste na arte de salvar almas. A promessa da salvação está presente na memória dos homens e mulheres que foram entrevistados ao longo de nosso estudo. Tomemos, como exemplo, um trecho do depoimento do Sr. José Gomes de Almeida (84), contemporâneo, a respeito da pregação de Severino Tavares durante sua passagem por Portalegre (RN): “O Conselheiro os

aconselhava a ir, era um fanatismo medonho, uma história que eles iam ganhar a salvação. Se fossem, ganhavam a salvação lá no Beato".

Assim como o Sr. José Gomes, outros entrevistados justificaram suas atitudes por conta da crença na remissão dos pecados e na salvação de suas almas. O senhor A. C. O. (92), que mora em Portalegre, guarda em sua memória os ensinamentos de Severino:

> Na missão ele ensinava primeiramente a rezar: rezar o Pai Nosso, rezar o terço. Depois do terço, ele nos colocava para rezar o Ofício da Mãe de Deus. Todo mundo tinha que cumprir, rezar aquelas orações muito bonitas, que eram criadas pelo meu Padim Ciço Romão Batista.

Poucos falaram da Igreja, do clero, era como se a relação dos fiéis com Deus não necessitasse da intermediação do clero. A Igreja, para eles, aparece apenas quando perguntado sobre as festas religiosas.

Outra questão verificada nas obras citadas e que confirmamos nas entrevistas é a penitência como uma necessidade capital para alcançar a salvação. A oração e a penitência levariam o homem ao céu. Daí o entendimento da exigência do trabalho como um dos critérios para se viver no Caldeirão. O Sr. M. P. O. (82), remanescente, afirma que:

> A vida era trabalhar e rezar. Tinha aqueles dias que ele saía com uma cruz de madeira grande, vestia aquela túnica que nem um padre. Aí saía com aquele pessoal em procissão um atrás do outro. Os homens na frente e as mulheres atrás. Quando chegavam num determinado local eles paravam para rezar, depois se levantavam e seguiam de novo até chegar à casa dele novamente.

O trabalho como penitência faz parte do cotidiano cristão, tanto na *Missão Abreviada* quanto na *Imitação de Cristo*. Nessas obras, fica evidente a exigência da penitência como um meio de salvação. Para entendermos melhor, destacamos, na segunda obra, um trecho sobre a meditação da morte, que nos remete a uma orientação para a aceitação

passiva do sofrimento e a necessidade da penitência para atingir a salvação da alma:

> Pois o que dará grande confiança de morte abençoada é o perfeito desprezo do mundo, o desejo ardente do progresso da virtude, o amor à disciplina, o rigor na penitência, a prontidão na obediência, a renúncia de si mesmo e a paciência em sofrer, por amor a Cristo, qualquer adversidade (KEMPIS, 1486, p. 45).

Semelhante comportamento demonstraram os sertanejos em relação ao cotidiano do Caldeirão, resumindo suas vidas à oração e ao trabalho. De acordo com D. Maria Madalena Filha (83), também conhecida como D. Mazinha, remanescente e residente na cidade de Umarizal:

O sermão de Severino era semelhante ao de Frei Damião. Aconselhava as pessoas dizendo: quem bebeu, não beba mais; quem mentiu, não minta mais; reze o rosário; e assim por diante. Minha mãe o levou lá prá casa, passou três dias na minha casa.

É bem verdade que, entre os contemporâneos, as opiniões nem sempre eram de concordância com essa postura, muitos apontavam o movimento como farsa, enganação, e aqueles que se dirigiram para o arraial eram comumente taxados de fanáticos.

Para os sertanejos, as grandes virtudes do cristão são a penitência e a obediência, virtudes que estão bem claras nas obras estudadas. As observações acerca da vida monástica, que constam na *Imitação de Cristo,* aproximam-se muito do cotidiano religioso dos sertanejos:

> São a mudanças dos costumes e a perfeita mortificação das paixões que fazem o verdadeiro religioso.
> Quem outra coisa procura senão somente a Deus e a salvação de sua alma, só achará tribulações e angústias.
> Não pode ficar por muito tempo em paz quem não procura ser o menor e o mais submisso de todos.
> Para servir vieste, não para mandar; lembra-te que foste chamado para trabalhar e sofrer e não para folgar e conversar (KEMPIS, 1486, op. cit).

Na *Missão Abreviada*, o caráter penitencial e a obediência também são imposições marcantes para o bom cristão e aparece ao longo de toda a obra como alerta e exigência para alcançar a salvação: “se te queres salvar, peccador, deixa já o pecado e cuida em fazer rigorosa penitência” (COUTO, 1868, p. 102).

Indagados sobre a origem do conteúdo das pregações de Severino Conselheiro, os sertanejos guardaram na memória “um livro grande de onde tirava as pregações”. Viríamos a constatar posteriormente que se tratava da *Missão Abreviada*, não só por informações colhidas entre os entrevistados alfabetizados, mas também em trabalhos que discutem a religiosidade do sertanejo.

Essa literatura, somada à formação cultural dos sertanejos e à relação com os padres das Missões, fortaleceram o caráter devocional nos sertões do Nordeste. A devoção é outra característica marcante entre os sertanejos. Sua aproximação com os santos faz destes o elemento primordial na sua vida, tanto que percebemos que a figura de Cristo perde um pouco a sua importância, sendo superado pela oração, pelo trabalho como penitência e pela obediência como alicerces de suas vidas. Os santos, por sua vez, ocupavam um lugar de destaque no sentido de resolver as questões terrenas, o que contraria um pouco a ideia de salvação em primeiro lugar.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, J. G. **Memórias do Caldeirão**. [Entrevista cedida a Lemuel Rodrigues da Silva]. Portalegre, RN, 23 jul. 2008.

AZZI, R. **A Cristandade colonial:** um projeto autoritário. São Paulo: Paulinas, 1987.

BAKHTIN, M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento:** o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1999.

BEOZZO, J. O. Religiosidade popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 42, n. 168, dez. 1982.

BÍBLIA SAGRADA: Antigo e Novo Testamento. traduzida por João Ferreira de Almeida. 2. ed. edição rev. e atual. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BURKE, P. **A Cultura popular na Idade Moderna**: Europa, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, dez. 1995. ISSN 2178-1494. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2005>. Acesso em: 28 Jul. 2020.

COUTO, M. J. G. **Missão abreviada.** 6. ed. Porto, Portugal: Tipografia de Sebastião José Pereira, 1868.

GINZBURG, C. **O Queijo e os vermes:** o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOORNAERT, E. **O Cristianismo moreno no Brasil.** Petrópolis, RJ: Vozes. 1991.

HUIZINGA, J. **O Declínio da Idade Média.** Lisboa: Ulissea, 1996.

KEMPIS, T. **Imitação de Cristo.** Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1979.

MADALENA FILHA, M. 2008. **Memórias do Caldeirão**. [Entrevista cedida a Lemuel Rodrigues da Silva]. Umarizal, RN, 08 abr. 2008. A entrevistada utiliza como pseudônimo, D. Mazinha. Participação de Marcílio Lima Falcão.

OLIVEIRA, P. A. R. **Religião e dominação de classe:** gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, A. C. 2008. **Memórias do Caldeirão**. [Entrevista cedida a Lemuel Rodrigues da Silva]. Portalegre, RN, 23 jul. 2008.

OLIVEIRA, M. P. **Memórias do Caldeirão**. [Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva]. Portalegre, RN, 23 jul. 2008. Entrevista realizada na Comunidade Alexandre Pinto.

SUSS, G. P. **Catolicismo popular no Brasil:** tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Loyola, 1979.

7 TEMPESTADE COMUNISTA: O JORNAL A ORDEM E A ESCALADA REPRESSIVA PÓS-1935

Micarla Natana Lopes Rebouças

A cidade de Natal,[53] de aproximadamente 40 mil habitantes, assistiu, na noite de 23 de novembro de 1935, a concretização de um dos maiores temores católicos: uma experiência comunista em terras brasileiras. O som dos disparos que saía do 21º Batalhão de Caçadores, naquela noite, quebrara a normalidade do sábado, embora somente na manhã seguinte seus habitantes e as próprias autoridade locais viriam a saber o que de fato havia ocorrido e as suas reais proporções. O tão temido "golpe extremista" havia sido dado, e a cidade amanhecia como palco do "primeiro ato da tragédia" (COSTA, 1995).

Não é difícil mensurar o quanto esse cenário se mostrou perturbador para hierarquia católica, naquele momento. Na edição de 01 de dezembro de 1935, o jornal *A Ordem* se referiu aos levantes como

---

53 Segundo Homero Costa, a Natal dos anos de 1930 apresentava-se como uma pequena cidade. Seus principais bairros eram a Ribeira, onde se concentrava o movimento comercial e artístico, contando com o Teatro Carlos Gomes, e a Cidade Alta, onde se situava o 21º Batalhão de Caçadores. Havia, também, a Polícia Militar e Guarda Civil. O transporte público era feito através de bonde elétrico, e a cidade contava com a circulação de quatro jornais: *A República* (órgão oficial do governo); A Razão (ligado ao Partido Popular), *A Ordem* e *O Jornal* (ligado a Café Filho). Cf. Costa (1995, p. 81).

uma tempestade de gravíssimas proporções. Passageira, devastadora, mas não inesperada, a "Intentona Comunista" foi exposta como uma tragédia anunciada, um desfecho previsível em meio aos presságios que haviam sido diuturnamente denunciados nas páginas do veículo católico.

Para o *A Ordem*, os acontecimentos de novembro não poderiam ser encarados como "uma simples quartelada", mas sim, como "puro comunismo" (AINDA..., 1935, p. 01). Interessava, pois, naquele momento, caracterizar o movimento como essencialmente comunista, fruto da ação subversiva da ANL sob a coordenação da Terceira Internacional, uma conspiração cuidadosamente orquestrada e organizada pelos extremistas sobre a qual haveria o jornal premunido os leitores. Esse interesse, por sua vez, seria partilhado pelo governo tanto na esfera estadual, como federal.

Como assinala Motta (2002), não se pode interpretar como fantasiosas as versões conservadoras que qualificaram e (denunciaram) o episódio de 1935 como tentativa comunista de assalto ao poder. Pois, de fato, são inegáveis as evidências de que se gestava um levante de grandes proporções, no Brasil. Entretanto, como defende o autor, pode-se questionar o conteúdo das representações anticomunistas construídas sobre o evento e o arsenal que as forças conservadoras lançaram mão na manipulação dos acontecimentos envolvidos na "Intentona Comunista" e o seu potencial estratégico para a causa anticomunista.

Nesse sentido, a experiência do levante, em Natal, abriu um terreno valioso para que se referendasse todo o conjunto imagético constituído ao redor da ameaça soviética e dos seus planos subversivos, no Brasil, sob o comando da ANL. Ao fornecer argumentos contundentes em torno do "perigo vermelho", os acontecimentos de novembro permitiram que a ofensiva católica tornasse as demandas anticomunistas irrevogáveis.

Potencializam-se os mecanismos de produção do medo que fizeram com que o discurso preventivo dos primeiros meses de 1935 desse lugar ao discurso prescritivo que marca as investidas anticomunistas pós-levantes, amparado, sobretudo, nas propostas em torno da chamada

"profilaxia social". A partir dessa perspectiva, entendia-se que, assim como o funcionamento do organismo, pautado na coordenação entre as partes que o compõe, a sociedade, enquanto uma vasta organização que comporta uma rede de micro-organizações (família, escola, Estado, partido, Igreja), necessitaria da harmonização entre esses elementos. O orgânico pressupõe, portanto, "uma sociedade unitária e uma vida política harmoniosa", e sua subversão representaria o perecimento de todo o corpo social. (DUTRA, 2012, p. 49).

Os impactos da tempestade e o cenário de desordem por ela deixados, portanto, foram providenciais para a consolidação do imaginário anticomunista nas páginas do *A Ordem*, mas, mais do que isso, abriram espaço para que a Igreja demarcasse seu lugar nas disputas políticos-ideológicas, utilizando-se do "perigo vermelho" "como uma ameaça que lhes cabe enfrentar em nome da sociedade como um todo" (RODEGHERO, 2002, p. 465).

É a partir desse panorama de montagem das frentes de combate ao comunismo pós-levantes, que este artigo tem como objetivo analisar os impactos da chamada "Intentona Comunista" na composição do imaginário anticomunista, perscrutando como a imprensa católica, mais especificamente o jornal *A Ordem*, explorou as ressonâncias do Levante, em Natal, como importante elemento de coesão das forças católicas em torno do inimigo, tornando indissociáveis o recrudescimento das batalhas anticomunistas e a defesa do projeto recatolizador da sociedade.

7.1 "A tempestade passou, graças a Deus!"

Na edição de 01 de dezembro de 1935, número que marca o retorno do *A Ordem*, após uma semana de interrupção,[54] o jornal enaltece aos que combateram contra o comunismo e defenderam "as tradições christãs":

54 De 24 a 27 de novembro de 1935, período de que data a ação comunista no estado, a redação do periódico foi ocupada pelos revolucionários, que ironicamente transformaram o veículo católico em órgão ligado a

> Não podemos regatear o nosso applauso a todos aquelles, civis e militares que souberam defender dignamente as nossas tradições christãs, enfrentando com denodo o golpe extremista. Aos dignos officiaes, inferiores e praças da Polícia Militar e do 21º B.C., fieis da legalidade as familias christãs do Rio Grande do Norte asseguram a sua maior gratidão. Digna dos maiores encomios foi a valentia dos nossos sertanejos, que marcharam contra a invasão communista, animados pelos seus chefes e pelos sacerdotes das parochias do interior. Aos que tombaram na lucta pela defesa da civilização christã, Deus saberá premia-los como merecem (O FRACASSO..., 1935, p. 01).

A mesma edição traz importantes referências para que se percebam os principais arranjos que compuseram a produção do discurso anticomunista a partir daquele momento. O jornal procurou demonstrar que, diante da concretização dos temores católicos, "aos tibios e aos comodistas" (A Ordem, 01 dez. 1935, p.1), era preciso deixar claro que o perigo a que muitos julgavam retórico, havia se tornado uma ameaça concreta e, que diante dessa "tremenda provocação", caberia aos "catholicos conscientes e patriotas sinceros" restaurar a civilização cristã da "barbaria materialista".

Nesse sentido, no calor da hora, o jornal se esforçou para que os leitores encarassem os eventos do final de novembro como um ultraje à civilização cristã, sendo essa afronta simbolizada pela "ousadia" dos comunistas em ocupar a redação do único veículo católico do estado, o que, para o jornal, seria uma tentativa de "humilhar" a "população catholica do Estado". Para os editores do *A Ordem*:

> Os comunistas tiveram a ousadia de transformar esta folha em órgão da 'Alliança Nacional Libertadora', pretendendo humilhar a população catholica do Estado, que viu o seu jornal transformado, de momento para o outro, em centro de irradiação vermelha.

"Aliança Nacional Libertadora". Na ocasião, os revolucionários destruíram a tiragem dominical e prenderam os funcionários do jornal.

> Aquelle typos e aquellas machinas, sempre por nós utilizados em defesa de Jesus Christo e de sua Igreja passaram a ser cinicamente empregados pelos agentes de Moscou, em propaganda do anti-christo e da lepra marxista, contra os quaes sempre tivemos assestadas nossas baterias.
> Os invasores queimaram nossa edição de domingo que trazia o EVANGELHO de São Matheus (24,15-35) referente aos 'falsos prophetas que farão prodigios e coisas espantosas, a ponto de seduzirem os proprios escolhidos'.
> 'Falsos profetas', sim, porque vem annunciando um paraizo irreal, na terra, para os operarios e os pequenos.
> Elles, segundo o mesmo evangelho, fazem effectivamente, nos primeiros instantes de domingo, 'prodigios e coisas espantosas', distribuindo com os proletarios custosas iguarias, vinhos caros, cedulas e moedas de valor.
> Mas depois... depois é descoberto o embuste e as mascaras dos hypocritas veem ao chão (O FRACASSO..., 1935, p. 1).

A destruição da edição em que circularia o evangelho de São Matheus (c. 24, v. 15-35), que trata dos "falsos prophetas" e de seus "prodigios e coisas espantosas", teria aqui uma importante carga simbólica. A passagem bíblica foi utilizada didaticamente no retorno do *A Ordem*, para se referir aos últimos acontecimentos, associando-se, notadamente, os insurretos aos "falsos profetas" e os seus "prodigios e coisas espantosas" a suposta distribuição de "custosas iguarias, vinhos caros, cedulas e moedas de valor" em meio as camadas mais pobres, seduzidas pelo "embuste" comunista. A ação dos comunistas, para o jornal, seria mais uma das formas de que se lançava a "hypocresia" comunista para ludibriar os "pobres operários". Com o fracasso do movimento, continua a matéria: "O paraizo terrestre prometido se esvaiu em fumaça. Adeus tranquilidade. Adeus pão. Adeus terra. Adeus liberdade".

Desqualificar o "proselitismo comunista", estratégia lançada pelo jornal desde seus primeiros números, seria agora uma tarefa ainda mais urgente, diante da personificação da ameaça e de seus possíveis

frutos nas camadas populares. A preocupação manifestada, na matéria, nesse sentido, era a possível identificação das camadas pobres, principalmente o operariado, com movimento ao ponto de que acreditassem ser o Governo Popular Revolucionário, de fato, engajado com as causas populares. Não se podia, nesse momento, perder um dos principais argumentos de que os ideais de igualdade dos comunistas eram ilusórios. Para Viana (2011), entretanto, "a agitação nas ruas da cidade era menos uma adesão consciente a um movimento que não tinha consciência de si mesmo e muito mais uma festa pela saída de um governo impopular, pela distribuição de víveres e dinheiro e pela possibilidade de saques" (VIANA, 2011, p. 263).

Quanto aos saques que ocorreram durante os quase quatro dias do chamado Governo Popular Revolucionário, o jornal afirma não terem sido maiores devido à boa índole do povo norte-rio-grandense e ao "lastro ancestral de catholicismo, o fundo de ingênua brandura da nossa gente" que teriam evitado "que mais saques, e principalmente deshonras à familia, se praticassem" (REPRIMIR..., 1935, p. 1). O que se sabe, entretanto, é que a prática de saques foi constante nos dias que seguem a tomada do poder pelos comunistas.

Em meio ao "regozijo geral pela vitoria da legalidade", as narrativas em tono dos levantes foram acompanhadas pelo tom de indignação diante da "audácia comunista", somado, também, ao tom reflexivo em torno das possíveis lições que deveriam ser tiradas da "trágica semana". Nas edições seguintes, multiplicavam-se, na coluna *Graças*, agradecimentos "ao triumpho de Religião Católica" diante dos comunistas. Esse recurso se torna interessante para se observar a reação dos leitores diante da insurreição, descrita em sua maioria como "dias de grande aflição" de modo que a derrota comunista seria tratada como uma graça alcançada pelos católicos norte-rio-grandenses, que teriam alcançado, por meio de suas preces em favor da religião católica, a vitória diante do comunismo:

> Agredeço ao S. Coração de Jesus e Nossa Senhora as graças alcançadas com a 'Coroa das lagrimas' nos trez dias de aflição por que

> passou o Rio Grande do Norte. Maria do Carmo Pessôa de Mello. (GRAÇAS, 1935a, p. 4).
> Ao sagrado coração de Jesus, à Imaculada Conceição a retição do seu rosario e a Santo Antonio – meu coração agradecido pelas graças alcançadas em benefício daqueles para quem implorei o auxilio da Misericordia divina e pelo triumpho da Religião Catholica. Maria Floresta Pessôa da Silva (GRAÇAS, 1935a, p. 4).

A beata Paula Francinete, e a Santa Teresinha, agradece uma graça alcançada, em favor da religião Catholica quando houve nessa cidade um levante comunista. Aura A. Silva. 03-12-935 (GRAÇAS, 1935b, p. 4).

A partir da cobertura ostensiva dos eventos relacionados aos levantes, como as prisões dos implicados, medidas de repressão e as congratulações aos envolvidos na "vitória da legalidade", o jornal procurou endossar, diante da concretização dos temores católicos, as principais demandas do projeto recatolizador, investindo, sobretudo, na necessidade da recristianização da sociedade diante do ataque "a civilização christã". Essa postura se mostrou evidente no editorial de 01 de dezembro, cujo título exclama: *Graças a Deus!*

> A nossa sociedade, mesmo a chamada alta sociedade (e talvez ella principalmente) esquecera, desprezara a lei de Deus. Todos os vícios, toda a triste herança do paganismo, o horror ao sacrificio, o amôr ao fausto, o culto ao corpo, o apego aos principios dissolventes da família, desde o divorcio, a restrição de nascimentos, o aborto, o anti-concepcionismo, até a promiscuidade disfarçada, se praticavam.
> E se este era o estado de espírito de nossa burguesia, que differença entre essa mentalidade e a mentalidade communista?
> Nenhuma. Ou antes, apenas a de que o convencionalismo burguez procura disfarçar todas essas mazelas e o communismo tem ao menos a coragem de declarar que tudo isso, para ele, é justo, é moral, porque... está de acordo com a sua doutrina, como se principios absolutos de verdade, de Bem, de Moralidade, estivessem

> sujeitos a ser interpretados pela paixão humana (GRAÇAS A DEUS, 1935, p. 1).

No artigo, revela-se a transversalidade entre o discurso anticomunista e o discurso religioso presente, sobretudo, no encadeamento, bastante comum ao catolicismo, que reúne no tripé pecado/castigo/redenção uma importante estratégia de combate ao inimigo. Nessa esteira, o texto expõe os levantes enquanto "castigo", um "aviso salutar" de Deus, que em sua infinita bondade, mesmo diante dos graves desvios cometidos pela "mentalidade burguesa", "teve piedade do Brasil" diante da "ameaça vermelha". Ao mesmo tempo, para se "emendarem" e se redimirem, restaria aos católicos a volta à prática integral da "philosophia do Evangelho", como forma de restaurar a ordem aviltada e de demarcar o papel da religião nessa restauração:

> *A bondade de Deus é infinita. Os seus castigos são avisos salutares. Que a tremenda provocação por que passou o Brasil nos sirva de lição*. Nós estavamos numa sociedade pagã. E muitos divididos pelo ódio. As lutas partidarias haviam dilacerado a nossa patria, transformando-a em triste arena, onde se degladiavam partidos sem ideias e ideaes, esquecidos dos interesses do Paiz, entretidos principalmente em atassalhar a facção adversa e empregando, para subir ou para não cahir, toda especie de armas.
>
> Enquanto isso, os templos acorriam poucos fieis, o Tabernaculo aguardava em vão que se multiplicassem as visitas e a aranha infernal do comunismo distendia suas teias de monstro, prendendo na sua baba envenenada todos os opprimidos, todos desiludidos que não tinham a graça do consolo da fé e se deixavam arrastar pelos aproveitadores e pelos opportuinistas.
>
> O plano fracassou, dessa vez, graças a Deus. Mas nós ainda não estamos tranquilos. Nós só descansaremos se virmos que os brasileiros aprenderam com a rude lição e estão dispostos a mudar de rumo.
>
> (GRAÇAS A DEUS, 1935, p. 1, grifos nosso).

O fracasso do plano subversivo seria, portanto, atribuído ao poder divino e deveria deixar uma "lição" aos católicos, cuja carga pedagógica incidiria na integralidade da vida cristã como antídoto a "lepra marxista". A figura do inimigo e a sua materialização, sob essa perspectiva, seriam essenciais, pois, nesse momento, ela serviria "para fornecer ao povo a consciência de sua unidade, e ao poder que conduz o combate, a legitimidade" (DUTRA, 2012, p. 46). Reforça-se, pois, a assertiva de Baczko (1985, p. 310), de que "quando uma coletividade se sente ameaçada por forças externas, ela operacionaliza o seu dispositivo imaginário com a finalidade de unir, criar um espírito de corpo entre seus membros e possibilitar uma linha de ação conjunta". Com efeito,

> [...] o imaginário social informa acerca da realidade, ao mesmo tempo em que constitui um apelo a acção, um apelo a comportar-se de uma determinada maneira. Esquema de interpretação, mas também de valorização, o dispositivo imaginário suscita a adesão a um sistema de valores e intervém eficazmente nos processos da sua interiorização pelos indivíduos, modelando os comportamentos, capturando as energias e, em caso de necessidade, arrastando os indivíduos para uma ação comum (BACZKO, 1985, p. 311).

O levante de novembro, portanto, "faz convergir para figura do inimigo a possibilidade de pôr termo à dispersão de princípios e às divergências sobre a ameaça ou não de um perigo social" (DUTRA, 2012, p. 44), permitindo o consenso em torno de seu combate. A necessidade de coesão diante da ameaça comunista foi bastante aludida pelos editores do jornal, que, mesmo defendendo a necessidade de união de "todos os orgãos da soberania nacional" em prol da causa anticomunista, procuraram, em diversas oportunidades, demarcar o papel de primazia dos católicos na luta contra o comunismo, haja vista ser a religião, na visão destes, o maior alvo das "machinações geradas nos seios dos que se declaram sequases de doutrinas ímpias, anti-sociaes, anti-nacionaes como o communismo".

Sob essa perspectiva, "a argumentação religiosa ocupou papel hegemônico nas representações contra-revolucionárias do período" (MOTTA, 2002, p. 214). A Igreja, como nenhuma outra instituição, soube fazer valer essa coesão em torno de um "inimigo comum" para fortalecer as propostas de recristianização da sociedade, cobrando cada vez mais o empenho dos leigos na luta contra os "inimigos da fé". Os editores reforçariam a necessidade de que o povo norte-rio-grandense, de "forte tradição christã", demonstrasse seu "desagravo" à afronta dos comunistas. Nesse momento, verifica-se um esforço em ampliar a participação da sociedade natalense na luta anticomunista, viabilizada sobremaneira pela ação do *A Ordem*, enquanto porta-voz da Diocese, na veiculação dos posicionamentos católicos.

Em defesa da fé, portanto, as forças católicas norte-rio-grandenses se prestavam a reparar o mal. Com esse intuito, a Confederação Católica masculina e feminina de Natal organizou duas "manifestações públicas de fé" em "reparação aos atentados comunistas", quais sejam uma procissão de "penitência", que percorreria importantes ruas da cidade, e a realização de uma missa em ação de graças "à vitoria da legalidade", celebrada por Dom Marcolino. As cerimônias ocorreriam, respectivamente, nos dias 7 e 8 de dezembro de 1935, com a presença maciça da população e das autoridades locais, marcando a resposta católica aos "atentados contra a civilização christã".

A iniciativa católica foi amplamente divulgada pela imprensa local e teve um espaço privilegiado no órgão de imprensa da Diocese. O *A Ordem* entendia serem as cerimônias uma prova simbólica do "desagravo" dos católicos natalenses à tentativa de destruição da "civilização christã", "uma pública e grandiosa manifestação de Fé e de repulsa ao materialismo grosseiro", além de oferecerem ao "Deus ultrajado a reparação que se fazia necessaria" (RENDENDO..., 1935, p. 1). Na edição de 03 de dezembro, o jornal já iniciava a divulgação das "paradas de fé" e trazia, em detalhes, o itinerário das cerimônias:

> A Confederação Catholica masculina e feminina, sob os auspicios do exmo. Sr. Bispo Diocesano e presidida pelos vigários da Cathedral, Alecrim e Bom Jesus, deliberou promover uma

> grande manifestação publica de fé em reparação do attentado dos communistas à civilização christã e em acção de graças a Deus pela vitoria da legalidade. Contará o desagravo dos catholicos de uma procissão de penitência com a imagem do Bom Jesus das Dores, sabbado 7 de dezembro, às 4 horas da tarde, sahindo o cortejo da Igreja da Ribeira, passando pela Cathedral e recolhendo-se à Matriz do Alecrim. No dia seguinte, domingo, 8, festa da Imaculada Conceição, haverá às 5 horas da manhã, em frente à Igreja de São Pedro, Missa campal, em acção de graças, celebrada pelo exmo. Sr. Bispo Diocesano, falando ao povo nessa occasião o sabio jesuíta padre Camillo Torrend, presentemente nesta capital. Após a Missa, voltará em procissão à igreja da Ribeira a imagem do Bom Jesus das Dores (AOS CATHOLICOS, 1935, p. 1).

A realização das cerimônias públicas teve, naquele momento, um valor simbólico inestimável para a causa católica. A "reparação ao atentado dos communistas" reafirmaria publicamente a tradição católica norte-rio-grandense ao mesmo tempo em que marcaria o lugar da Igreja e do exército de Cristo Rei no combate anticomunista. Não poderia, portanto, o principal veículo católico deixar de prestigiar a celebração da vitória, que seria, antes de tudo, católica.

A semana que antecedeu os eventos foi marcada, nesse sentido, por uma intensa mobilização. Enquanto o jornal dedicava um espaço privilegiado a divulgação dos dois eventos durante toda semana, as Associações Leigas e Irmandades Religiosas reforçavam a participação de seus membros nas cerimônias. A propaganda dos eventos contou com uma série de medidas que circularam no jornal no sentido de reforçar a mobilização em torno dos eventos:

> 1 – Intensa propaganda pela A Ordem durante a semana.
> 2 – Distribuição e afixação de Boletins aos seus fiéis.
> 3 – Avisos repetidos dos Vigarios e Capellães aos seus fiéis.
> 4 – Insistir cada presidente de associação junto aos respectivos membros no sentido de nenhum faltar. Trazer o estandarte

> e apresentar-se com as insígnias. As irmandades comparecerão sem opa.
> 5 – Chamada pelos sinos de todas as Igrejas às 15 horas do sabbado e às 4 do domingo.
> 6 – Appello às repartições, ao commercio, às fábricas, às officinas, a todos os estabelecimentos de trabalho, afim de cessarem suas actividades às 15 horas do sabbado, e aos que tem interesse na feira do Alecrim a só comparecerem alli, depois de recolhida a procissão, às 7 horas do domingo (AOS CATHOLICOS, 1935, p. 1).

A participação nas paradas de fé seria considerada pelo jornal como um "compromisso de fé" dos católicos norte-rio-grandenses, o que exigiria, por sua vez, a participação maciça da população, daí a intensa mobilização para que toda a cidade parasse para participar das comemorações pela vitória sobre o comunismo. Prova disso, o apelo para que o comércio, as fábricas, as oficinas e todos os estabelecimentos de trabalho encerrassem seus expedientes no horário da celebração, seria mais um dos esforços para que se concentrasse o maior número de pessoas nos eventos. O apelo foi atendido e no dia 7 de dezembro a Associação Comercial de Natal emitiu a seguinte nota, divulgada no jornal:

> A diretoria da Associação Comercial de Natal solicita nos seus consorcios e demais comerciantes desta Capital, a terminarem o expediente do dia 7 do corrente, às 15 horas, afim de que todos possam comparecer à procissão de reparação publica ao attentado ultimamente verificado nesse Estado, à civilização Christã (ASSOCIAÇÃO..., 1935, p. 01).

Foi, portanto, por meio de procissão e missa, que a população natalense glorificou a vitória sobre o perigo vermelho. A Igreja conclamava os fiéis para louvarem e agradecerem a manutenção da ordem na cidade. O Bom Jesus das Dores circularia pelas ruas de Natal em demonstração da luta que fora travada e da necessidade de reunir a população diante de uma causa que perturbava os dirigentes da ordem.

Ao mesmo tempo em que se rendia graças a Deus e a todas as forças que ajudaram a derrotar os revoltosos, reunia-se a população para alertá-la e orientá-la diante das propostas comunistas.

Significativo exemplo dessa função, a palestra proferida pelo jesuíta Pe. Camilo Torrend, no início da missa campal, publicada pelo *A Ordem*, revela como essas "concentrações de fé" se mostravam um espaço privilegiado para as batalhas anticomunistas. Na ocasião, o religioso fez um longo pronunciamento em que se dedicou à reflexão sobre os últimos acontecimentos, descrevendo o inimigo e os seus principais meios de ação, na mesma medida em que cobrou medidas enérgicas em seu combate. Fica claro, portanto, que, em consonância com a cerimônia religiosa fazia-se, também, a tarefa de orientação dos expectadores no sentido de conhecerem e combaterem o inimigo.

Não menos importante e simbólico para o combate comunista seria a procissão de penitência. Em edição de 08 de dezembro de 1935, o jornal assim descreveria a procissão:

> Há muito tempo nossa capital não assistia a demonstração de fé tão grandiosa quanto a que hontem presenciamos.
> Multidão incalculavel, composta de todas as associações religiosas, masculinas e femininas, escoteiros do mar, alumnas do Orphanato João Maria, povo em geral, accorreu à Igreja do Bom Jesus, de onde partiu a procissão, sendo conduzida até o Alecrim a imagem do Bom Jesus das Dôres. À frente seguiam os estandartes de todas as associações.
> Todas as ruas do itinerario, as janellas das casas, estavam repletas de fieis, que em sua maioria se incorporaram ao grandioso prestito.
> Durante todo o trajecto foram entoados hymnos sacros e rezado terço.
> À porta da Igreja de S. Pedro de Alecrim, acompanhado do monsenhor Alfredo Pegado, encontrava-se o exmo. sr. Bispo d. Marcolino Dantas.
> Ao ingressar na Igreja a procissão toda a multidão vibrou em acclamação a Christo Rei (O DESAGRAVO..., 1935, p. 01).

O cortejo, sua indumentária e a ritualística que marcaria a participação do elemento leigo nas batalhas da fé se tornam interessantes, nesse momento, para se compreender como a causa anticomunista apostou nos elementos do catolicismo militante e na composição apologética que se emprestariam a defesa da fé. A ênfase nos símbolos que materializassem a fé, própria do catolicismo militante, como os estandartes e as insígnias, reforçam a mística do Exército de Cristo Rei, que de modo análogo ao Exército, "onde cada grupo ou corporação se apresenta com seus sinais específicos", ostenta publicamente elementos distintivos de suas associações e movimentos. Assim sendo, os católicos deveriam cerrar as fileiras desse imenso exército em defesa da causa cristã. Na mesma medida, os cânticos entoados, como o famoso "Queremos Deus", versão de *Nous voulons Dieu*, mediante o qual os católicos franceses reagiram contra o laicismo dominante no país, animava a marcha em ritmo marcial daqueles que estavam dispostos a lutar em nome da fé.

A luta contra o comunismo, portanto, representaria o esforço em salvaguardar o conjunto de princípios, instituições e tradições que compõem a "civilização christã", de modo que as cerimônias não poderiam ser interpretadas como "resultantes da vitória desta ou daquela classe ou facção, mas o triumpho dos principios christão" (CIVILIZAÇÃO..., 1935, p. 01). Essas demonstrações públicas de fé fizeram parte, nesse momento, do esforço de restabelecer o domínio da religião sobre a vida pública, que, por sua vez, se daria com a maior participação da sociedade na luta anticomunista. Resistir à "tempestade comunista", no Rio Grande do Norte, com tudo que fosse disponível à fé cristã, levou a Igreja Católica a uma nova etapa de sua luta contra o comunismo.

Na mesma direção argumentativa de defesa e prontidão para o combate, o editorial de 11de janeiro de 1936, intitulado *Reação necessária* e assinado por de Pe. Herôncio, investiu no potencial de mobilização do povo "essencialmente christão", pois este teria além do dever "patriota", o dever de zelar pela fé, enquanto cristãos. O artigo, portanto, frisa a necessidade da mobilização popular no combate ao comunismo e na defesa da fé, que, nesse momento, como vimos,

passavam a ser projetos indissociáveis. Diante deste dever, não seria "lícito ficar indiferente", seria um "crime continuar de braços cruzados"; defendia-se, pois, a reação consciente do povo, que, imbuído dos valores da moral cristã, seria mais poderoso que as "armas da República".

7.2 Considerações finais

Em busca do seu lugar na "cruzada anticomunista", a Igreja Católica apostou no alinhamento cada vez mais evidente entre o discurso anticomunista e o projeto recatolizador que, por sua vez, fez da simbiose entre o discurso religioso e o combate ao comunismo, a evidência de que a causa anticomunista deveria ser, acima de tudo, uma causa cristã.

Havia, portanto, um duplo dever a ser cumprido: o de patriota e o de cristão. Amalgamados ao discurso anticomunista veiculado no *A Ordem*, esses deveres se traduzem no exercício cotidiano de combate ao comunismo e de defesa das tradições cristãs, como elementos que permitiram o fortalecimento das propostas de recatolização, no estado, à medida que se recrudescia a produção do discurso anticomunista. Nesse sentido, em meio à escalada repressiva, evidenciaram-se os esforços para aumentar a "divulgação dos argumentos anticomunistas de base religiosa" (MOTTA, 2002, p. 211), que encontraram no bom combate, o combustível para o fortalecimento da presença católica na sociedade.

Com efeito, à medida que se gestavam as soluções autoritárias no período pós levantes se intensificavam os argumentos em torno da necessidade de se recristianizar a sociedade como barreira mais eficaz ao comunismo, apoiando-se no imaginário anticomunista, engendrado nas páginas do jornal, e na necessidade de coesão das forças católicas diante da ameaça que se presentifica a partir da experiência comunista em terras potiguares.

REFERÊNCIAS

AINDA o fracasso do golpe communista. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 108, p. 1, 3 dez. 1935.

ASSOCIAÇÃO Commercial de Natal. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 112, p. 1, 7 dez. 1935.

AOS CATHOLICOS. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 108, p. 1, 3 dez. 1935.

AZZI, R. **História da igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 2008.

BAZCKO, B. **Imaginação social**. *In:* ENCICLOPÉDIA Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985.

CABRAL, Pe. J. Causas do communismo. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 111, p. 2, 6 dez. 1935.

CIVILIZAÇÃO cristã e civilização burgueza. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 112, p. 1, 7 dez. 1935.

COSTA, H. O. **A Insurreição comunista de 1935:** Natal, o primeiro ato da tragédia. São Paulo: Ensaio; Natal: Cooperativa Cultural Universitária do Rio Grande do Norte, 1995.

COSTA, H. S. Angustiosa pergunta. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 113, p. 1, 8 dez. 1935.

DUTRA, E. F. **O Ardil totalitário**: imaginário político no Brasil dos anos de 1930. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

GOMES, P. Do Combate aos extremismos. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 109, p. 2, 4 dez. 1935a.

GOMES, P. Estamos advertidos. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 111, p. 1, 6 dez. 1935b.

GOMES, P. Nada de derrotismo. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 118, p. 1, 14 dez. 1935c.

GRAÇAS A DEUS! **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 107, p. 1, 1 dez. 1935.

GRAÇAS. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 108, p. 4, 3 dez. 1935.

MOTTA, R. P. S. **Em Guarda contra o "perigo vermelho"**: o anticomunismo no Brasil (1917-1964). São Paulo: Perspectiva, 2002.

O DESAGRAVO dos catholicos. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 113, p. 1, 8 dez. 1935.

O FRACASSO do golpe communista: a defesa da civilização christã contra a barbaria materialista: regosijo geral pela victoria da legalidade. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 107, p. 1, 1 dez. 1935.

PATMOS, J. Uma Aurora gotejando sangue. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 179, p. 1, 29 fev. 1936.

RENDENDO graças a Jesus salvador. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 114, p. 1, 10 dez. 1935.

REPRIMIR e previnir. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 108, p. 1, 3 dez. 1935.

RODEGHERO, C. S. **O diabo é vermelho:** imaginário anticomunista e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1945-1964). 2. ed. Passo Fundo: UPF, 2003.

VIANA, M. A. G. **Revolucionários de 1935:** sonho e realidade. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

SOBRE OS AUTORES

—

Alan Martins de Oliveira
Doutor e Mestre em Agronomia e Engenheiro Agrônomo. Professor da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA), Departamento de Ciências Ambientais e Tecnológicas.

Edson Vicente da Silva
Pós-doutor em Planejamento e Geoecologia da Paisagem, Pós-doutor em Educação Ambiental. Doutor em Geografia, Mestre em Planejamento Rural em Função do Meio Ambiente e Bacharel e Licenciado em Geografia. Professor da Universidade Federal do Ceará (UFC), Departamento de Geografia.

Flávia Spinelli Braga
Doutora, Mestra e Graduada em Geografia. Professora da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Departamento de Educação.

Ingride Pamilly Ribeiro Araújo de Oliveira
Graduanda em Engenharia Civil, Graduada em Ciência e Tecnologia e Bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/UFERSA/CNPq).

Jacqueline Cunha de Vasconcelos Martins
Doutoranda e Mestra em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Especialista em Filosofia e Licenciada em Ciências Sociais. Professora da UFERSA, Departamento de Ciências Humanas.

João Pedro Rodrigues de Queiroz
Graduando em Direito pela UERN.

Lemuel Rodrigues da Silva
Doutor em Ciências Sociais, Mestre e graduado em História. Professor da UERN, Departamento de História.

Lucas Gabriel da Silva
Mestrando e licenciado em Geografia. Professor de Geografia na Rede Estadual de Ensino do Estado do Ceará.

Marcelo Vieira Magalhães
Doutor, Mestre, Especialista e graduado em História. Professor da UERN, Campus Assú.

Marcílio Lima Falcão
Doutor, Mestre e Graduado em História. Professor da UERN, Departamento de História.

Maria Santos
Doutoranda Educação, Mestra em Ciências Sociais e Humanas e Licenciada em Pedagogia.

Micarla Natana Lopes Rebouças
Mestra em Ciências Sociais e Humanas, Graduada em História. Professora de História na Rede Estadual de Ensino do Rio Grande do Norte.

Rosimeiry Florêncio de Queiroz Rodrigues
Mestra em Ciências Sociais e Humanas e Graduada em Direito. Professora da UERN, Departamento de Direito.

Tayse Michelle Campos da Silva
Mestranda em Antropologia Social e Graduada em História. Liderança da Comunidade Indígena Mendonça do Amarelão em João Câmara-RN.